8° A. lat. 6. 683 m-2

Rinderwaler

<366311912900 12

Bayer. Staatsbibliothek

Chirurg. Lat. Vet.

Anmerkungen und Abhandlungen

philosophischen und philologischen Inhalts,

über

Cicero's Bücher

von der

Natur der Götter.

Zweiter und letzter Band.

Von

M. C. B. Kindervater,

Prediger zu Pedelwitz unweit Pegau.

Leipzig,

bei Georg Joachim Göschen.

1792.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Vorrede.

Ich übergebe hiermit den zweiten und letzten Band meiner angefangenen Arbeit über die Ciceronischen Bücher von der Natur der Götter. Meinem Vorsatze nach sollte dieser Band nur einige Monate später als der erste erscheinen: allein da ich um eben die Zeit, welche zur Beendigung desselben bestimmt war, eine Landpredigerstelle antrat, so mußte ich diese Arbeit eine Zeit lang aussetzen.

Da man in einem kritischen Blatte bei Beurtheilung des ersten Bandes äußerte, daß es gut sein würde, wenn ich in dem folgenden mehr philologische Anmerkungen einstreute, als im ersten geschehen wäre; so habe ich dieser Forderung, so viel möglich, Genüge zu leisten gesucht, ohne jedoch von denen mir Anfangs vorgeschriebenen Regeln zu weit abzugehen. Vielleicht haben auch diejenigen nicht Unrecht, welche mir bei dem ersten Bande den Vorwurf gemacht haben, daß Manches zu weitläuftig abgehandelt sei. Ich hoffe, man soll mir bei gegenwärtigem wenigstens diesen Vorwurf nicht machen. Sehr leicht hätte meine Arbeit zu drei Bänden anwachsen können, und ich fürchtete auch Anfangs, nicht kürzer wegzukommen; allein da ich verschiedener Käuffer wegen dieses nicht wollte, so schränkte ich mich in gegenwärtigem so viel möglich ein, ungeachtet ich im Betreff der Stoischen Physiologie noch eins und das andere anzumerken hatte. Ich vermuthe näm-

lich, daß die Stoiker hierin sehr vieles vom Aristoteles entlehnt, und mit eigenen Zusätzen vermehrt haben. Diese weitläuftigere Untersuchung werde ich vielleicht zu einer andern Zeit besonders vornehmen.

Noch öfter als im ersten Bande habe ich meine Uebersetzung vom Jahre 1787 geändert; denn ich glaubte solches denjenigen Lesern schuldig zu sein, welche sie besitzen. Man giebt es wohl ohne feierliche Versicherung von mir zu, daß es keine angenehme Sache ist, sich selbst schulmeistern zu müssen: allein was konnte ich demjenigen, der sich meiner Uebersetzung bedient hat, oder bedienen will, für eine andere Genugthuung geben, als daran zu verbessern, was mir möglich war. Zwar muß ich gestehen, daß ich sehr vieles, was die Leichtigkeit, Präcision und Correctheit des Stils und den Bau der Perioden anlangt, nicht habe ändern können; denn Alles umzuarbeiten war hier nicht möglich, wofern nicht, ganz am unrech-

ten Orte, eine zu große Weitläuftigkeit dadurch entstehen sollte.

Anlangend die Kritik des Textes, so habe ich einige Muthmaßungen über Lesarten gewagt, so weit ich glaubte, ohne Unterstützung von Handschriften, solches thun zu dürfen. Ueber Varianten zu entscheiden, die den Sinn nicht ändern, habe ich mich enthalten; denn dies gehört, dünkt mich, in eine vollständige kritische Ausgabe des Textes, die uns noch fehlt. Möchten doch Gelehrte, die den erforderlichen Apparat dazu besäßen und Handschriften nutzen könnten, uns insbesondere von den philosophischen Werken des Cicero gute kritische Handausgaben schenken! denn diese Bücher sind, im Vergleich mit den übrigen Ciceronischen Werken, hierin von jeher am dürftigsten abgefertiget worden; und der große Ernesti würde sich unstreitig ein unsterbliches Verdienst um sie erworben haben, wenn er in der vollen Kraft seiner männlichen Jahre das-

jenige ausgeführt hätte, was er erst im Alter unternahm.

Ich komme auf einen andern Gegenstand, worüber ich im Voraus mit meinen Lesern ein paar Worte sprechen muß. Ich habe nämlich die Stoiker, in Ansehung ihrer Meinungen von der Natur der Götter, bald getadelt, bald entschuldigt, bald gegen Verunglimpfungen und Verdrehungen ihrer Sätze vertheidigt. Mein Tadel wird hoffentlich nicht ungerecht sein; ihre Vertheidigung hingegen ist nach Leibnitzisch-Wolfischen Grundsätzen geführt worden, z. B. in ihren hart scheinenden Aeußerungen über das Fatum. Man ist auch in neuern Zeiten nicht selten ungerecht mit den Stoikern umgegangen, und hat aus ihren Lehrsätzen Folgerungen hergeleitet, die sie selbst unstreitig würden verbeten haben. Daher konnte ich nicht umhin, jezuweilen anzumerken, daß, wenn diese Vorwürfe gegründet wären, solche nicht minder die Leibnitzisch-Wolfische Philosophie treffen müßten.

Was ich selbst von dem Hauptbeweise der Stoiker für das Dasein Gottes, nämlich dem so genannten physikotheologischen, urtheile, ist in einem besondern Dialoge, den ich als Anhang zum fünf und zwanzigsten Capitel des dritten Buchs hinzugefügt habe, gezeigt worden. Er ist dazu bestimmt, dem Cotta, der oft etwas seicht spricht, so viel möglich, mit Gründen nachzuhelfen. — Ueberhaupt gestehe ich, daß mir das dritte Buch mit ungleich matterm Geiste abgefaßt zu sein scheint, als die beiden vorhergehenden. Dies ist nicht zu verwundern, wenn man sich erinnert, wie Cicero zu arbeiten pflegte. Denn wenn er auf eine kürzere oder längere Zeit von Geschäften frei war, so begab er sich auf seine Villa, und vollendete daselbst allemal eine Materie, die er in einem solchen Zeitabschnitte endigen zu können voraussah *). Dabei sollte der Geist auf die letzt nicht dann und wann ermüden? Irre ich nicht, so ist dies der Fall bei mehrern seiner philosophischen Schriften. —

*) S. de Legg. L. I. c. 3.

Daß ich den Anhang in dialogischer Form abgehandelt habe, ist um deswillen geschehen, weil ich hoffte, im Dialoge kürzer sein zu können; denn es läßt sich, meines Erachtens, durch eine von den dialogirenden Personen oft etwas mit wenigen Worten sagen, wozu man außerdem eine ganze Periode nöthig hätte. Auch bin ich der Meinung, daß eine Abhandlung polemischen Inhalts durch den Dialog unterhaltender werden kann. Ich weiß sehr wohl, daß der philosophische Dialog seine eigenen Schwierigkeiten hat, die ich mir nicht einbilde gänzlich überwunden zu haben; und ich muß deshalb eine Anmerkung vorausschicken, die ich mir selbst schuldig bin, um gehörig beurtheilt zu werden.

Es giebt Leser, welche bei der Würdigung eines philosophischen Gesprächs allemal eine Vergleichung mit der Sokratischen Manier anstellen; und da fällt meistentheils das Urtheil zum Nachtheile des neuern Schriftstel-

sers aus. Daß man desfalls oft unrecht geurtheilt habe, behaupte ich keinesweges; allein mir scheint es doch, als habe man nicht immer genau überlegt, ob jedes philosophische Gespräch der Sokratischen Manier fähig sei. Wo es darauf ankommt, gewisse allgemeine Ideen, die a priori in der Seele des Menschen liegen, zu entwickeln, und sie mit andern empirischen in Verbindung zu bringen, um moralische, politische und ähnliche Regeln davon abzuziehen; da findet die Sokratische Methode statt; und anders ist sie auch von ihrem Erfinder, nach dem, was uns Xenophon desfalls hinterlassen hat, nicht angewendet worden; und, beiläufig gesagt, sollten die pädagogischen Schriftsteller etwas sparsamer damit umgehen, und nicht Alles, was Kinder lernen sollen, in dieser Manier vortragen. Angenommen, daß mein Urtheil über die Sokratik nicht ungegründet ist, so ergiebt sich, daß sie nur selten kann nachgeahmt werden, und nicht allemal anwendbar ist, wo zwei oder mehrere Philosophen ver-

schiedener Schulen ihre Systeme gegen einander vertheidigen.

Hiermit habe ich mir in Ansehung der Kritik nichts ersparen wollen. Der philosophische Dialog hat, was die Form anlangt, gleiche Erfordernisse mit dem dramatischen — welchen kein Sachkundiger für leicht hält — mit dem Unterschiede, daß dieser aus einer Folge Gedanken besteht, die einen praktischen Zweck haben: jener hingegen hat keinen andern als den, der Erkenntniß. Eine gewisse Leichtigkeit, die dem Conversationstone zweier sich unterredenden Freunde gleich kommt, kann man, meines Erachtens, mit Recht von ihm fordern. Wer auf den Gesellschaftston im gemeinen Leben genau Acht hat, wird finden, daß die Phantasie dabei nicht minder thätig ist, als die Vernunft, ja daß sie dieser meistentheils zuvoreilt, und immer die Uebergänge von den Metaphern und andern Tropen und Figuren macht, und von da aus ihren Weg weiter fortsetzt. Dies giebt dem Dialoge Leben. — Auf eben diese Weise

muß der Schriftsteller in der Nachahmung das Gespräch zu beleben suchen, aber auch sorgfältig Acht haben, daß, ungeachtet der Gedankensprünge, welche er die sich unterredenden Personen machen läßt, dennoch die logische Ordnung gehörig beobachtet werde.

Dies ist es, was ich bei diesem Bande im Voraus zu erinnern hatte.

Der Verfasser.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Zweites Buch.

Cap. I.

Corona tibi et iudices defuerunt. „Dir fehlte, um dein Rednertalent im vollen Glanze zu zeigen, nichts weiter als vorsitzende Richter und eine um sie her versammlete Volksmenge.“ Dies heist hier corona, und so kommt dieses Wort sehr oft beim Cicero vor, z. B. Tuscul. I. 5. dicere maxima corona. de Fin. II. 22. si times coronam, dic in senatu. (S. Ernesti Clav. Cicer. v. corona.) Cicero will hiermit nicht etwan desjenigen Vortrages wegen, welchen er im ersten Buche dem Cotta in den Mund gelegt hatte, sich Selbst ein Compliment machen, sondern ihm bei dieser Gelegenheit nur dasjenige Lob ertheilen, welches er wirklich verdient; denn im Bruto (Cap. 49) zählt er den Cotta unter die vornehmsten Redner seines Vaterlandes.

Est enim Philosophi et Pontificis et Cottae. Balbus spricht hier ganz als Stoiker, indem er zum Cotta sagt, er müsse als Weltweiser eine gewisse Meinung von den Göttern haben,

keine schwankende nach Art der Akademiker. Allein wie konnte er eine gewisse Meinung desfalls vom Cotta erwarten, da auch dieser ein Akademiker war, und, als ein solcher, den Vellejus zuvor widerlegt hatte? Nämlich um des willen, weil er zugleich Pontifex war. Der Sinn dieser Worte ist also, dünkt mich, dieser: „Von einem Cotta, der nicht allein Philosoph sondern auch Oberpriester ist, und für die Aufrechthaltung der Religion Sorge tragen muß, läßt sich nothwendiger Weise eine festere und gewissere Meinung über das Dasein und die Natur der Götter erwarten, als von einem bloßen Akademiker; ein Cotta, der ein Oberpriester und Philosoph ist, muß in dieser Lehre den Stoikern beistimmen!“ Balbus Forderung, daß ein Oberpriester doch wohl an dem Dasein der Götter nicht zweifeln dürfe, ist an sich gerecht genug, und der Akademiker giebt im Folgenden eine Antwort darauf, womit höchstens der Pöbel, aber kein denkender Mann, zufrieden sein konnte: „daß er als Oberpriester demjenigen beständig anhangen werde, was die Vorfahren von den Göttern und Religionsgebräuchen überliefert hätten *).“

Quod si haberem aliquid, quod liqueret, d. i. „gesetzt auch, ich könnte über diesen Gegenstand etwas sagen, wovon ich gewiß überzeugt zu sein glaubte.“ Die Worte, worauf er sich in dieser Stelle (an, inquit, oblitus es, quod initio dixerim — quid sentirem, posse dicere) bezieht, stehen im

*) De nat. deor. III. 2.

21sten Capitel des ersten Buches: mihi non tam facile in mentem venire solet, quare verum sit aliquid, quam quare falsum.

* * *

Cap. II.

Quod qui dubitet — bis naturae iudicia confirmat *). Der Stoiker gründet in diesen Worten seinen Beweis von der Existenz der Gottheit auf das Beharrliche in den menschlichen Meinungen davon. Hätte man, sagt er, es nicht ganz genau mit seinem Geiste eingesehen, daß Götter da sein müssen, so würde die allgemeine Meinung davon unter den Menschen längst untergegangen sein; denn grundlose Meinungen schwinden mit der Zeit dahin, statt sich immer mehr zu befestigen, wie es doch bei der gegenwärtigen der Fall ist. Mich dünkt, daß sich dieses Urtheil auf Dinge, deren objective Wahrheit untersucht werden soll, nicht allgemein anwenden läßt. So hätte Balbus auf eben diese Art beweisen können, daß es nur drei Welttheile gäbe, die Sonne sich um die Erde

*) Diese Worte scheinen wirklich aus der Schrift eines Stoikers genommen zu sein; Sextus, indem er wider die Dogmatiker, vornehmlich wider die Stoiker disputirt, führt folgende Worte derselben an: αἱ ψευδεῖς δοξαι και προσκαιροι φυσεις οὐκ ἐπι πλειον παρεκτεινασιν, ἀλλα συντελευτωσιν ἐκεινοις, ὧν χαριν ἐκφυλαττοντο. — ἡ δε γε των Θεων ἐννοια, και ἐξ αἰωνος ἦν, και εἰς αἰωνα διαμενει, ἐξ αὐτων, ὡς εἰκος, των γιγνομενων μαρτυρομενη. adv. Physic. L. I. §. 62. 63. p. 566. (ed. Fabric.)

herumwälze u. d. gl. denn diese Meinung war ja ehedem auch allgemein; und wer hätte sich träumen lassen, daß einst die Nachwelt das Gegentheil davon finden würde? Mithin läßt sich dieses Urtheil mit äußerster Behutsamkeit auf objective Wahrheit solcher Dinge anwenden, die bloß Gegenstände der Erfahrung sind. Ganz anders verhält sichs, wo es auf subjective Wahrheit ankommt; und dies ist hier, bei der Frage vom Dasein Gottes, der Fall. Ungeachtet man auf die objective Wahrheit Verzicht thun muß, so sieht man doch so viel aus jenem Beharrlichen, daß die Idee vom Dasein der Gottheit mit andern erkannten Wahrheiten der Vernunft so genau zusammenhängt, daß diese ohne jene nicht wohl gedacht werden können; und ist dem also, so ist die Vernunft genöthigt, das Dasein Gottes anzuerkennen, ungeachtet der gänzlichen Unmöglichkeit, dasjenige anzuschauen, was sie sich als nothwendig objectiv hat denken müssen. Dieses nun angewendet auf den allgemeinen Glauben an das Dasein Gottes, so hat der Stoiker sehr Recht, das Beharrliche in dem allgemeinen Glauben an dasselbe, welcher für subjectivisch anzusehen ist, für einen Beweis dafür zu halten; denn dasjenige, was die Vernunft im Allgemeinen unter den Menschen als wahr anerkennen muß, deswegen, weil es aus ihren eigenen Prinzipien folgt, muß auch für Menschen zuverlässig wahr sein.

So läßt sich diese geäußerte Maxime des Stoikers rechtfertigen, ungeachtet ich sehr wohl weiß, daß diese Ideen nicht deutlich bei ihm zum Grunde lagen;

denn er beruft sich gleich im Folgenden auf die Erfahrungen, welche die Menschen desfalls gemacht hätten und immer noch machten, nämlich auf die sichtbaren Erscheinungen der Götter. Er führt sogleich einige Beispiele in diesem Capitel an. Ut et apud Regillum — pugnare visi sunt. Florus *) sagt hierüber folgendes: Apud Regilli lacum dimicatur diu Marte vario, donec Posthumius ipse dictator signum in hostes iaculatus est, (novum et insigne commentum!) uti peteretur cursu. Cossus, equitum magister, exuere frenos imperavit, (et hoc novum) quo acrius incurrerent. Ea denique atrocitas fuit praelii, ut interfuisse spectaculo deos fama tradiderit; duos in candidis equis, Castorem atque Pollucem, nemo dubitavit. Valerius Maximus **) setzt noch mehr von diesen Mitstreitern hinzu: Castor ac Pollux Romanarum partium propugnatores visi, hostiles copias penitus fuderunt. Unstreitig ist diese Sage daher entstanden, weil Posthumius, um weder göttliche noch menschliche Hülfe unversucht zu lassen, dem Castor einen Tempel gelobte, wofern er siegen würde; denn es fehlte wenig, daß das Treffen verloren ging ***). Etwas ähnliches soll sich in spätern

*) L. I. cap. XI. §. 2.

**) L. I. cap. VIII. 1.

***) Livius, L. II. cap. 19 und 20. Noch will ich, was die Erscheinung dieser Gottheit betrift, einiges hinzu setzen. In dieser Stelle heist es vom Castor und Pollux: ex equis pugnare visi sunt; gleich darauf, sie wären cum equis albis erschienen, und Florus I. c. II. berichtet, sie wären in candidis equis Zu

Zeiten, im Mazedonischen Kriege, ereignet haben; recentiore memoria iidem Tyndaridae Persen victum nuntiaverunt. Eben dieses erzählt Valerius Maximus auf gleiche Weise (I. 1. 2.). Die Gefangennehmung des Königs Perses oder Perseus findet man weitläuftig beim Livius, B. 45. Cap. 6 f. f. Die Worte quasi temere de rep. locutus, erklären sich deutlicher aus den Worten

schauer bei dem Treffen gewesen. An und für sich kommt nichts darauf an, sie mögen auf weissen oder glänzenden Pferden erschienen sein, oder auf gar keinen. Indeß muß doch Cicero sowohl als Florus seine Ursache gehabt haben, daß sie so sorgsam die candidos und albos equos erwähnen? Nämlich die Alten glaubten, daß wenn Götter den Menschen in menschlicher Gestalt erschienen, so nähmen sie allemal eine herrlichere und glänzendere Gestalt an, wodurch sie sich als Gottheiten ankündigten. Daher bedienten sich denn auch Castor und Pollux glänzender Pferde. Zu Ende des zweiten Capitels heist es: Saepe Faunorum voces exauditae; saepe visae formae deorum. Die Götter erschienen nämlich nicht immer sichtbar, sondern verbargen sich hinter einer Wolke oder etwas ähnlichem, gaben sich aber doch durch ihre Stimmen so zu erkennen, daß ihre Gegenwart deutlich eingesehen wurde. Daher sagt auch Ajax beim Sophokles (Ajac. v. 14. 15.) Φθεγμ' Αθανας φιλτατης ἐμοι θεων, ὡς ἐυμαθες σε, κἀν ἀποπτος (ἀορατος) ἡς, ὁμως φονημ' ἀκουω και ξυναρπαζω φρενι. Die Worte: Visae formae deorum, sind, halt' ich dafür, so zu verstehen, daß die Götter, ungeachtet sie in menschlicher Gestalt erschienen, dennoch in größerer und herrlicherer als in gewöhnlicher Menschengestalt sich zeigten. Dies lehren eine Menge Stellen aus Dichtern. Hierüber muß ich das, was der vortreffliche Herr Hofrath Heyne im XIIIten Exkursus zur Aeneide des Virgils L. I. p. 152. To. II. (ed. 1787.) commentirt hat, nachzulesen empfehlen.

des Valerius Maximus: tanquam majestatis Senatus et amplitudinis vano sermone contemtor, in carcerem conjectus est. Man dachte nämlich, er wollte mit dem Senate sein Spiel treiben, und ihn durch eine solche Lüge zum besten haben. — Agro a senatu et vacatione donatus est. Man gab ihm ein Stück Länderei, und befreite ihn von jedem onere publico, welches auf ihn als Besitzer dieser Länderei fiel. —

Atque etiam — Olympiae, memoriae proditum est. Auch in diesem Treffen sind Castor und Pollux in dem Lager der Lokrenser erschienen, um ihnen Beistand zu leisten. Die Städte Locri und Krotona lagen in Unteritalien, in dem heutigen Calabrien, und Olympia, wo die Nachricht von diesem Siege sogleich hingelangte, auf der Halbinsel Peloponnesus (oder Morea), wo heut zu Tage Longavico steht. Daß diese Oerter etwas weit von einander entfernt lagen, habe ich nicht nöthig anzumerken. Justinus, welcher diese fabelhafte Geschichte erzählt *), setzt hinzu, daß jener Sieg an demselben Tage in Korinth, Athen und Lacedämon wäre bekannt geworden.

*) L. XX. cap. 3. und dazu die Ausleger in der Gronovschen Ausgabe.

Cap. III.

Ea quae sint. Ernesti glaubt, es könne nach dem Worte sint das Wort futura aus dem Texte gefallen sein, und dies halte ich für höchst wahrscheinlich; denn es wäre äußerst hart, das Wort futura aus den vorhergehenden Worten rerum futurarum zu suppliren. —

Nachdem der Stoiker im zweiten Capitel aus den Erscheinungen der Götter auf ihr Dasein elendiglich argumentirt hatte, so fährt er nunmehr fort, dasselbe aus den Wahrsagereien zu beweisen. Quod si ea ficta credimus, Mopsum — Helenum. Die Accusative Mopsum u. s. w. klingen hart, und es könnte scheinen, als wäre die Periode etwas verstümmelt, nämlich daß nach Helenum etwas in den Text müßte gesetzt werden. Der Sinn ist aber dieser: „Wenn man auch dasjenige für Fabel halten wollte, was man vom Mopsus, Tiresias u. a. erzählt; wenn man jene Leute als Wahrsager für erdichtete Personen halten wollte.“ Diese Männer, deren der Stoiker hier gedenkt, waren insgesammt Priester und Wahrsager aus dem frühesten Alterthume. Mopsus ist nicht der Thessalier, der zu den Argonauten gehörte*) (Leonic. Var. Hist. 3. 63.); denn es werden hier lauter Priester und Wahrsager

*) Diesen Irrthum mußte ich hier anzeigen, weil ich ihn in der Anmerkung zu meiner deutschen Uebersetzung S. 90 begangen habe.

aus den Zeiten des Trojanischen Krieges erwähnt; sondern des Tiresias Sohn zu den Zeiten des genannten Krieges. Vom Tiresias dem Thebaner s. Higin. fab. 68., vom Amphiaraus dem Archiver Cic. de Div. I. 40. und Higin. fab. 70. 73. 250. vom Kalchas, Thestors Sohn, Cicero de Div. I. 40. vom Helenus, Priams Sohn, Iustin. 17. 3. —

Nihil nos P. Claudii — magnam populo Romano cladem attulit. Eben diesen Vorfall erzählt Valerius Maximus (I. 4. 2.) und Florus (L. II. c. 2.) sagt folgendes davon: Appio Claudio Consule, non ab hostibus, sed a diis ipsis superatus est, quorum auspicia comtemserat; ibi statim classe demersa, ubi ille praecipitari pullos iusserat, quod pugnare ab his vetaretur *). Daß L. Junius ebenfalls der Auspicien nicht achtete, und deshalb seine Flotte im Sturme einbüßte, erzählt Valerius Maximus, L. I. Cap. IV. (de auspiciis) 4.

C. Flaminium Caelius — reip. vulnere. Flaminius wurde im zweiten Punischen Kriege vom Hannibal am Thrasimenischen Landsee total geschlagen, weil er bei einem dicken Nebel sich überfallen ließ **). Allein man schob die Schuld nicht sowohl auf seinen Mangel an Vorsicht, als auf seine Irreli-

*) Ich merke hier beiläufig an, daß die Worte pulli und pascere die eigentlichen Worte von den so genannten Wahrsagerhühnern sind. Ueber diese ganze Sache s. Nieupoort Rit. Rom. IV. II. 3.

**) v. Florus, L. II. cap. 6. und Livius, L. XXII. c. 4.

giosität. Die neglecta religio, deren Cicero hier erwähnt, bestand darin, daß er zur Armee abging, ohne die auspicia abzuwarten, welche zuvor an den feriis Latinis *) sollten gehalten werden. Vor dem Treffen sollen sich mancherlei üble Vorbedeutungen gezeigt haben, auf welche Flaminius ebenfalls nicht achtete. (Livius 22. 1.) Cälius, dessen Cicero hier gedenkt, hies mit dem Zunamen Antipater, besaß reichhaltige Kenntnisse im bürgerlichen Rechte, und hatte eine Geschichte des zweiten Punischen Krieges geschrieben, welche Cicero unter den Quellen der Römischen Geschichte anführt (de Legg. I. 2.). Eben dieser Vorfall am Thrasimenischen See wird vom Cicero (de Div. I. 35.) so erzählt: Flaminius achtete der Vorbedeutungen nicht, und zog dadurch dem Vaterlande eine schreckliche Niederlage zu. Als er sein Heer gemustert und sich vor Arretium gelagert hatte; so führte er seine Legionen gegen den Hannibal ins Feld: auf einmal stürzte er mit dem Pferde vor der Statue des Jupiters Stator nieder; verständige Männer hielten dieses für ein übles Zeichen, und warnten ihn, sich in kein Treffen einzulassen; aber! er achtete diese Warnung nicht. Als er mit den Hühnern Auspicien anstellen ließ, so widerriethen ihm die Hühnerwärter das Treffen. „Wie nun, sagte er, wenn die Hühner zu einer andern Zeit wieder nicht fressen wollen?“ so muß man, war die Antwort, das Treffen abermals aufschieben! „Vortrefflich, sagte Flaminius, wenn

*) Von den feriis Latinis ist im ersten Theile dieser Anmerkungen S. 135 f. f. geredet worden.

man nur Bataille liefern darf, wenn die Hühner fressen, und keine, wenn sie satt sind!“ Kurz, er ließ zum Treffen aufmarschieren. Diese Erzählung stimmt in so fern mit andern Geschichtschreibern überein, daß sich Flaminius auf das Terrain beim Thrasimenischen See hinwagte, um den Feind anzugreifen, wo Hannibal schon alle Vorkehrungen getroffen hatte, ihn von allen Seiten zu überfallen *). Allein das Histörchen von den Hühnern hat Cicero in dieser Stelle unstreitig durch einen Gedächtnißfehler dem Flaminius zugeschrieben, welches auf die Rechnung des Claudius gehört; es müßte denn sein, was jedoch nicht wahrscheinlich ist, daß dieser im ersten Punischen Kriege, und jener im zweiten auf eine und dieselbe Weise mit den Wahrsagerhühnern verfahren hätten.

An Attii Naevii lituus **) — Hostilius maxima bella gessit. Dieses ganze Märchen erzählt Cicero (de Div. I. 17.) weitläuftiger: „Welcher von unsern ältern Schriftstellern — sagt Quintus — erwähnt nicht der merkwürdigen Absteckung eines Weinberges, welche Attius Navius lange nach Romulus Tode, unter Tarquinius Priscus Regierung mit dem Lituus machte? Er hütete in seiner Jugend aus Armuth die Schweine, eins verlief sich von

*) Dieses ganze Manöuvre steht beim Livius, L. XX. 3. 4.

**) Litnus hieß der mit sanfter Biegung sich oben herumkrümmende Stab, dessen sich der Augur bediente, um ein Terrain abzustecken, in welchem er auspicia halten wollte. de Div. I. 17.

der Heerde; da gelobte er, sagt man, dem Feldgotte die größte Traube des Weinberges, wenn er sein Schwein wieder fände. Er fand es, und nahm mitten im Weinberge seinen Posten gegen Mittag, und theilte den Weinberg in vier Theile. Die Vögel sagten drei Theilen desselben nicht zu, aber endlich fand er im vierten, wie die Nachrichten lauten, eine Traube von ungewöhnlicher Größe. Aus dieser Stelle de Div. I. 17. sieht man sehr deutlich, daß Attius Nävius die Gegend des Weinberges abtheilte, nicht um sein Schwein wieder zu finden, sondern um aus Dankbarkeit, weil er es gefunden hatte, dem Feldgotte die größte Traube zum Opfer ausfündig zu machen. Wie kann also Cicero hier schreiben: ad investigandum suem regiones vineae terminavit? Bauhier und Pearce wollen deshalb diese Worte ganz ausstreichen, Verborg, Olivet u. a. ad investigandam uvam, und Davies ad investigandam uvam maximam lesen. Ich glaube, man ist beinahe gezwungen, ad inuestigandam uvam in den Text zu nehmen, wofern Cicero nicht mit sich selbst so gröblich im Widerspruche stehen soll. Ernesti, welcher dieser Variante erwähnt, sagt nichts weiter als: Legi quidam volunt: ad investigandam uvam maximam, ut Davisius, probante Buherio: non bene. Ich wünschte, daß er die Gründe seiner Mißbilligung mitgetheilt hätte. Doch wieder zum Attius! Das Gerücht von seiner Divinationsgabe kam unter die Leute, und die Einwohner jener Gegenden zogen ihn bei wichtigen Angelegenheiten zu Rathe; ja sein Ruf breitete

sich dergestalt aus, daß ihn selbst der König Priscus vor sich forderte. Dieser wollte einmal seine Augurwissenschaft auf die Probe stellen, und sagte ihm, er habe etwas in Gedanken, und wünsche zu wissen, ob es geschehen könne? Nävius zog das Augurium zu Rathe, und antwortete mit Ja! Darauf erwiederte Tarquinius, er habe geglaubt, man könne einen Wetzstein entzwei schneiden. Attius ließ ihn den Versuch machen. Man brachte den Wetzstein auf das Comitium, und schnitt ihn in Gegenwart des Königs mit einem Scheermesser durch. Von Stund an wurde Attius der Augur des Tarquins, und das Volk zog ihn über wichtige Angelegenheiten ebenfalls zu Rathe*). Cicero begeht in gegenwärtiger Stelle einen Gedächtnißfehler, indem er den Tullus Hostilius mit dem Priscus Tarquinius verwechselt. Warum sollte ihn auch sein Gedächtniß nicht dann und wann verlassen haben? es ist ja wohl mehreremale geschehen. Um deswillen halte ich nicht für nöthig, das Wort Hostilius im Texte auszustreichen, welches Ernesti für gut findet.

Nulla peremnia servantur**), nulla ex acuminibus. Auspicia peremnia sind diejeni-

*) Dieses Wunder mit dem Wetzsteine erzählen Livius L. I. 36. und Florus L. I. 5. Unstreitig haben alle Schriftsteller, die dessen erwähnen, mittelbar oder unmittelbar aus einer und derselben Legende geschöpft.

**) In der deutschen Uebersetzung (S. 92.) habe ich die Worte: nulla peremnia servantur, ganz falsch übersetzt: „man beobachtet nicht mehr die Gewohnheit über die Flüsse zu gehen.“

gen Auspicia, welche ein Feldherr hält, wenn er über einen Fluß geht, dessen Quelle heilig gehalten wird. Zu Ciceros Zeiten geschah dieses nicht mehr, und er billigt solches. (De Div. II. 36.) Quam multi anni sunt, cum bella a proconsulibus et propraetoribus administrantur? qui auspicia non habent. Itaque nec amnes transeunt auspicato, nec tripudio auspicantur.

Nulla ex acuminibus. Was diese Worte eigentlich heißen sollen, läßt sich schwer bestimmen, und die Ausleger geben auch keine Auskunft. Davies verweiset auf den Festus in v. peremnia, wo aber nichts erklärt wird, und Ernesti in Clav. entscheidet gar nichts. Einige Gelehrte, unter diesen Geßner *), verstehen unter den acuminibus die Schnäbel der Wahrsagervögel, namentlich der prepetum. Allein da in einer andern Stelle des Cicero **), wo er eben dieser Auspicien gedenket, die Worte quod totum est militare dabei stehen, so erklären es andere durch Vorbedeutungen, welche aus den Spitzen der Degen oder Wurfspieße, wenn sie z. B. glänzten oder nicht glänzten, gezogen wurden ***). Diese Erklärung ist, dünkt mich, jener vorzuziehen.

*) v. Gesn. Thesaurus v. acumen.

**) De Divinat. II. c. 36.

***) Herr Pr. Hottinger zieht dahin gewisse elektrische Erscheinungen der Waffen, und beruft sich deshalb auf Liv. 43. 15. Fregellis in domo L. Atrei, hastam, quam filio militi emerat, interdiu plus duas horas arfisse: desgleichen L. 22. 1. in Sardinia in muro circumeunti vigilias equiti scipionem, quem manu tenuerat,

Nulli viri vocantur — teſtamenta perierunt. Teſtamenta in procinctu waren ganz militäriſcher Art, und ſcheinen ſchon vor den legibus XII. tabularum im Römiſchen Staate üblich geweſen zu ſein. Nämlich, wenn die Soldaten in Reihen und Gliedern ſtanden, und den Feind angreifen wollten, ſo wurden dieſe Teſtamente unter drei oder vier Zeugen gemacht, ohne daß dabei etwas niedergeſchrieben wurde. Dieſe teſtamenta in procinctu hingen ſehr genau mit den auſpiciis militaribus zuſammen, und ſobald dieſe aufhörten, hörten auch jene Teſtamente auf*). — Nulli viri vocantur. Dies be-

arliſſe. Meines Erachtens eine ſehr glückliche Vermuthung! S. Hr. H. Anm. zu ſeiner Ueberſ. de Div. II. 36. S. 189. In meiner deutſchen Ueberſetzung finden ſich die Worte: nulla ex acuminibus doppelt überſetzt: „man zieht auf den Bergen die Vögel nicht zu Rathe: man iſt nicht auf die Spitzen der Degen und anderer Waffen und deren Bedeutungen aufmerkſam.“ Ich glaubte nämlich damals, man könne ſtatt acuminibus, cacuminibus leſen, und montium darunter verſtehen; allein aus den Worten de Div. l. l. quod totum eſt militare ergiebt ſich, daß ſchlechterdings acuminibus muß geleſen werden. Zudem findet ſich auch in allen Handſchriften einſtimmig in acuminibus.

*) Dieſe Art Teſtamentes hies auch teſtamentum procinctum, wiewohl die beſſern Lateiniſchen Schriftſteller es allemal teſtamentum in procinctu nennen. Daß vom Soldaten, der zum Treffen bereit iſt, in procinctu eſſe geſagt wird, kommt daher, weil in ältern Zeiten des Römiſchen Staates der Soldat ſeine togam mit einem Gurte, welcher procinctus Gabinius hies, (v. Virgil. Aen. VII. v. 612. ibique Servius) in die Höhe zog. — Wenn eigentlich dieſe Teſtamente abgekommen ſind, läßt ſich nicht mit Be-

zieht sich darauf, weil in ältern Zeiten bei einer Auswahl von Mannschaft diejenigen zuerst genannt wurden, aus deren Namen gute omina zu ziehen waren, wie z. B. aus dem Namen Salvius, weil er mit salvus eine Aehnlichkeit hat. Diese Ceremonie hing in so fern mit den testamentis in procinctu zusammen, weil beides zu gleicher Zeit geschah.

Tum enim bella gerere — auspicia posuerunt, d. h. „unsere Generale gehen alsdann zu Felde, wenn es nicht mehr in ihrer Gewalt steht, auspicia anzustellen," nämlich, wenn sie das Consulat oder eine Magistratsstelle niedergelegt haben, bei welcher sie das Recht hatten, auspicia zu halten.

Apud majores tanta vis — pro rep. devoverent. Die Begebenheit, auf welche Cicero im Munde des Stoikers zu zielen scheint, ist die Devotion des Decius, a. u. 415. Als die Consuln Decius und Manlius das Römische Heer wider

wißheit angeben. Mit diesen testamentis in proc. darf man diejenigen Soldatentestamente nicht verwechseln, welche noch zu Cäsars Zeiten in den Lagern vor Anfang der Treffen gemacht wurden, wie z. B. im Gallischen Kriege, wo man wider den Deutschen Heerführer Ariovistus zu Felde ging, und wo aus Furcht vor den Feinden im ganzen Lager Testamente gemacht wurden. (Caes. de B. G. I. 39. Florus III. 10.) Hier wird der testamentlichen Obsignation gedacht, und es waren keine auspicia militaria dabei. Jene in procinctu geschahen nuncupative, und die auspicia waren unzertrennlich damit verbunden. Ueber dies alles ist nachzulesen des Hrn. Assessor Schotts gelehrte Dissertation de testamento in procinctu facto. (Opuscul. Iuridic. p. 126 — 163).

die Lateiner anführten, und ein Flügel desselben zum Weichen gebracht wurde, so rufte Decius dem Priester zu, ihm diejenigen Worte vorzusagen, mit welchen man sich für das Heer den Göttern aufzuopfern pflegte. Der Oberpriester ließ ihn das Gesicht verhüllen, und sagte ihm die gewöhnliche Formel vor. Darauf sprengte er mit dem Pferde in das feindliche Treffen; er wurde getödtet, der Sieg aber den Römern zu Theil; denn die Feinde erschracken über den außerordentlichen Muth des Decius, und die Tapferkeit der Römer befeuerte sich aufs lebhafteste, alles zu wagen und zu siegen *). —

Multa ex Sibyllinis — responsis commemorare etc. Was in den hier erwähnten Schriften alles gestanden habe, wird niemand sagen können, weil sie gänzlich verloren gegangen sind, und die unter dem Namen der Sibylliniſchen Orakel unter uns bekannten Bücher sind unstreitig nach Christi Gebuhrt ohne Zweifel von Christen selbst gemacht worden, um dem gemeinen Volke unter den Heiden zu überreden, daß ihre Sibylliniſchen Bücher, welche damals verloren gegangen waren, (und die das Volk ohnedem nicht gelesen hatte,) eben solche Ideen enthielten, welche das Christenthum vortrüge **). Daß

*) Weitläuftig erzählt diese Begebenheit Livius B. 8. Cap. 9. Labienus will für verbis certis beim Cicero lieber verbis conceptis lesen, weil es eine bestimmte vom Priester abgefaßte Formel war. Ich gestehe, daß mir diese Lesart sehr gefällt.

**) Das Märchen, wie die Römer die Sibylliniſchen Bücher sollen erhalten haben, ist bekannt. Als Tarquinius Superbus — andere sagen Tarquinius Pris-

übrigens die Sibyllinischen Bücher nach einem vorhergegangenen Rathschlusse zur Zeit der äußersten Noth

cus — drey Sibyllinische Bücher von der Sibylla Cumana für 300 Stück Philippsd'or gekauft hatte (v. Lact. Inst. I. 6.), so gab er solche den duumviris sacris faciundis in Verwahrung. In der Folge a. v. 387. wurden die decemviri sacris faciundis zu Aufsehern darüber gesetzt. Die eine Hälfte dieser Männer wurde aus dem ordine plebejo nach einem hieher gehörigen Gesetze gewählt. (Liv. VI. 37.) Sulla erhöhte dieses Collegium bis auf funfzehen, und der Präses davon hieß: magister collegii. Diese Männer mußten bei bedenklichen Staatsangelegenheiten, oder wenn sich eine ungewöhnliche Erscheinung in der Natur ereignet hatte, z. B. Pest, Erdbeben u. d. gl. jene Bücher nachschlagen, dem Senate daraus referiren, und die vorgeschriebenen Sühnopfer und andere Feierlichkeiten besorgen. — Diese Orakel sollen, wie Dionysius von Halikarnassus berichtet (IV. 62.), im Jahre 670. mit dem Capitole, wo sie aufbewahrt wurden, verbrannt sein. Es ist wohl wahrscheinlicher, daß dieses Römische Urim und Tummim niemals existirt hat, und daß man bloß dem Volke solches überredete, damit die obersten Magistratspersonen, die es freilich mit den decemviris nicht verderben durften, zur Zeit der Noth thun konnten, was sie wollten, ohne Widersetzlichkeit von Seiten des Volkes zu befürchten. Man liest zwar, daß zu Augustus Zeiten solche Bücher existirt haben; denn Sueton (Octav. 31.) sagt ausdrücklich: August habe als Pontifex Maximus alles, was von Griechischen und Lateinischen Wahrsagerschriften vorhanden gewesen, verbrennen lassen, bis auf eine Auswahl von den Sibyllinischen. Quicquid fatidicorum librorum Graeci Latinique generis, nullis vel parum idoneis auctoribus vulgo ferebatur supra duo millia contracta undique cremavit, ac solos retinuit Sibyllinos, hos quoque delectu habito. Woher also diese, wenn sie mit dem Capitol waren zu Grunde gegangen? Nämlich, als das Capitol wieder erbaut wurde, so sandte man den Gabinius, Valerius und Octacilius auswärts umher, um, was sie

nachgeschlagen wurden, davon giebt es verschiedene

von Sibyllinischen Schriften finden könnten, nach Rom zu bringen. Hieraus machten die Quintecimviri neue. (v. Lact. Inst. l. 1., welcher aus dem Varro de rebus divinis ad Caesarem Pontificem M. geschöpft hat.) Diejenigen, deren Octavianus verschont hat, sollen sich bis auf die Zeiten des abendländischen Kaisers Honorius erhalten haben. Denn ungeachtet unter Julians Regierung der Tempel des Apollo, in welchem sie Octavianus hatte aufbewahren lassen, abbrannte, so wurden doch diese Heiligthümer gerettet. (v. Ammian. Marcell. XXIII. 3.) Endlich sollen sie unter dem Honorius vom Stiliko, dessen Premierminister, aus Haß gegen die Heiden, verbrannt worden sein. (v. Rutilius in Itinerar. L. II. v. 41. seqq.) — Wenn man übrigens die Nachrichten vom Sueton, Tacitus, Dionysius von Halikarnassus, und anderer Geschichtschreiber vergleicht, so ergiebt sich, daß mancherlei Charletane dergleichen Bücher mögen verfertiget haben. (v. Fabric. Bibl. Graec. L. I. c. 31. §. XII.) Diejenigen Sibyllinischen Bücher, die wir heut zu Tage noch unter dem Namen Σιβυλλιακοι χρησμοι (oraculor. Sibyllinor. L. VIII.) besitzen, sind nichts weiter, als nachgemachte Producte von Christen. Die meisten Heiden, die Priester ausgenommen, hatten keine Sibyllinischen Schriften gelesen; nun suchten aber die Christen diese Apocrypha unter die Leute zu bringen, bloß um sie zu verwirren, indem sie ihnen zeigen wollten, daß schon ihre Sibyllinischen Weissagungen auf das Christenthum führten. Fabricius hat sehr gelehrt die Gründe auseinandergesetzt, warum sie von Christen untergeschoben sein müssen. (Bibl. Gr. I. 32. §. XV.) Am besten sieht man dieses wohl aus dem Inhalt selbst. Gleich der Anfang des Proemiums zeigt den neuern Ursprung:

Εις θεος ος μονος αρχει, υπερμεγεθες αγενητος
Αλλα θεος μονος εις πανυπερτατος, ος πεποιηκεν
Ουρανον ηελιον τε και αστερες ηδε σεληνην
Καρποφορον γαιαν τε και υδατος οιδματα ποντε etc.

Das erste Buch z. B. enthält die Geschichte vom Falle des Ersten Menschen, welchen Gott nach seinem Bilde geschaffen; das dritte hebt mit einer Pro-

Zeugnisse beim Livius und andern Römischen Schriftstellern. (z. B. VII. 27. XXI. 62. XXIX. 10. u. a. m.)

* * *

Cap. IV.

Quos cum Ti. Gracchus — bis auf die Worte Consules abdicaverunt. Primus rogatorum ist nicht der erste von denjenigen, welche votirten *), sondern der erste, welcher in den Comi-

phezeihung vom Erlöser an; das achte erwähnt das jüngste Gericht. — Die Ausgaben dieser Orakel kann man beim Fabricius nachsehen. (Bibl. Gr. I. 32. VI.). Die beste kritische, nach Handschriften verbesserte Edition ist die vom Servatius Gallaeus (Amstelod. 1689. 4.) Eben dieser Gelehrte hat auch: Dissertationes de Sibyllis earumque oraculis herausgegeben, (Amstelod. 1688. 4.), worin er dasjenige, was die Kirchenväter darüber gesagt haben, sehr gelehrt untersucht. (p. 1—60) Ferner handelt er von jeder Sibylle, deren die Alten gedenken, insbesondere. Aehnliche Untersuchungen, besonders über die Stellen der Kirchenväter, findet man beim Blondel: Des Sibylles célébres tant par l'antiquité que par les saints péres. (Charenton, 1649. 4.) Uebrigens glaube ich, ist es verlorne Mühe, sowohl das, was von den Sibyllen, zumal von den Dichtern erzählt wird, auf gewisse historische Thatsachen zurückzuführen, als auch jede Sibylle von der andern genau unterscheiden zu wollen. Hierüber ist noch dasjenige zu empfehlen, was der scharfsinnige Herr Hofrath Heyne zum Inhalte der vierten Ekloge des Virgils gesagt hat, desgleichen seine Anmerkung über den Tibull. L. II. Eleg. V. v. 67. in den kritischen Anm. p. 123.

*) Diesen Fehler habe ich in der deutschen Uebersetzung S. 93. begangen. Die Worte primus rogatorum ut eos retulit müssen so übersetzt werden: „als

tiis die Stimmen sammlete. (S. Ernesti Clavem v. rogator.) Das iterum bezieht sich auf Consul, und für recrearet, welches die gewöhnlichen Ausgaben enthalten, lieset Davies crearet. Ernesti billiget solches, ich glaube, mit Recht; denn de Div. II. 35. und Valer. Max. I. 1. 3. wo eben dieses böse omen erzählt wird, kommt nichts davon vor, daß Scipio und Figulus bei dieser Gelegenheit zum zweitenmale die Consulwürde erlangt hätten. —

Ex provincia — cum legeret libros — hortos Scip. Er schrieb aus der Provinz an das Collegium der Augurum, er habe sich bei Lesung ihrer Schriften *) eines von ihm begangenen Fehlers erinnert, indem er bei den Auspicien einen falschen Standort genommen habe; dieser Standort hies tabernaculum, und capere ist das eigentliche Wort, welches hiervon gebraucht wird. (Liv. IV. 7.) Nämlich der Augur, welcher Auspicia halten wollte, saß in seiner Amtskleidung (toga augurali) an einem freien erhabenen Orte, z. B. auf einem Berge, das Gesicht gegen Mittag zu gekehrt (Cic. de Div. I. 17.) und bezeichnete mit seinem Stabe (lituo) die Region

sie der erste Stimmensammler in das Protokoll (in die tabulas) als Erwählte aufzeichnete," oder, „als er die Stimmen, welche sie bekommen hatten, einregistrirte." Ferner die Worte quos adsoleret sind ebenfalls falsch übersetzt: „der Senat ließ die Sache vor das Volk gelangen;" nein, die Sache kam vor die haruspices, welches die gleich darauf folgenden Worte zeigen.

*) Beim Valer. Max. I. 1. 3. heissen sie: libri ad sacra populi pertinentes.

des Himmels, in welcher er Auspicien halten, d. h. entweder auf den Flug oder auf den Gesang der Vögel Acht haben wollte. Diese Vögel waren Raubvögel, und hießen in der Auguraldisciplin oscines. (Cic. de Div. I. 53.) Der vom Augur bezeichnete Ort führte den Namen templum. Zeigten sich die Vögel von der linken Hand, so war es ein gutes Zeichen, von der rechten ein böses *). Bei guten Auspicien bediente man sich der Worte, aves addicunt, bei bösen, abdicunt.

In hortos Scipionis. Davies will diese Worte ausstreichen, weil Cicero de Div. II. 35., wo er eben dieser Geschichte erwähnt, dieses Gartens nicht gedenkt. Ich glaube, daß Davies Recht hat. Bauhier ist ebenfalls dieser Meinung; denn wie war es möglich, daß Scipio in dem pomoerio, welches schlechterdings weder bepflanzt noch bebaut werden durfte (v. Gellius XIII. 14.), einen Garten haben konnte? Zwar finden sich diese Worte in allen Handschriften, eine einzige ausgenommen, welche statt deren das beinahe ganz neue Wort haruspectionis enthält. Allein warum will man nicht lieber diese Worte ausstreichen, als den Schriftsteller etwas Widersprechendes sagen lassen? Ernesti hat nichts weiter gethan, als hortos, den Forderungen der Sprache gemäß, in hortis verwandelt, was schon vor ihm Lambin gethan hatte.

*) Umgekehrt war es bei den Griechen; die Auspicien von der linken Hand galten bei ihnen für üble Zeichen, und das kam daher, weil der augur (οἰωνοσκοπος) sich mit dem Gesichte gegen Mitternacht zu kehrte.

Quod cum pomoerium — auſpicari eſſet oblitus. Das Verſehn bei dieſer Handlung giebt Cicero de Div. I. 17. ebenfalls an. Er hatte nämlich beim augurio in Anſehung des Standortes gefehlt, und die auſpicia wieder aufzunehmen vergeſſen, nachdem er durch den Zwinger (pomoerium *) gegangen war. Denn ſobald die Auſpicien durch irgend etwas unterbrochen wurden, ſo mußte, nach den Geſetzen der Auguraldiſziplin, ein neuer Standort genommen werden, eh es erlaubt war, ſie fortzuſetzen.

Quid haruſpicum ars? nonne divina? etc. Wie Cicero ſelbſt über dieſe Gauckeleien dachte, hat er deutlich genug im zweiten Buche von der Divination gezeigt, wo er den ſämmtlichen Aberglauben, der Römer ſowohl als auswärtiger Völker, ſehr gründlich widerlegt hat. „Müſſen wir nicht, ſagt er (Div. II. 39.) eingeſtehen, daß bei allen dieſen Dingen (der ganzen Divination) theils der Irrthum, theils der Aberglaube, theils die Betrügerei geherrſcht habe?“ und Cap. 41. „Die Gottheit, ſagen ſie, kann alles mögliche bewirken; o hätte ſie nur auch die Stoiker erleuchtet, um nicht, voll ängſtlichem elenden Aberglauben, jedes Märchen für wahr anzunehmen!“

Ne aegri quidem, quia non omnes convaleſcunt, idcirco ars nulla medici-

*) Das pomoerium war ein Platz innerhalb und außerhalb der Stadtmauer, der bloß zu Auſpicien und ſonſt zu keinem gemeinen Gebrauche beſtimmt war. S. Livius I. 44. und dazu Perizons Anmerkung.

na est? Eben diese Pensee läßt Cicero seinen Bruder Quintus zur Vertheidigung der Divination vortragen. (de Div. I. 14.) An medicina ars non putanda est? quam tamen multa fallant! Quid? gubernatores (navium) nonne falluntur? — Num imperatorum scientia nihil est, quia summus imperator (Pompeius) nuper fugit, amisso exercitu? aut num propterea nulla est reip. gerendae ratio atque prudentia, quia multa Cn. Pompeium, quaedam M. Catonem, nonnulla etiam te ipsum fefellerunt? Similis est haruspicum responsio, omnisque (opinabilis) divinatio; coniectura enim nititur, ultra quam progredi non potest. —

Itaque inter omnes omnium gentium *sententia* constat. Davies hat statt sententia summa edirt, welches er in einigen Handschriften gefunden hat, und Bauhier ist ihm hierin nachgefolgt. Es wäre doch zu verwundern, wie die Abschreiber aus sententia, summa sollten gemacht haben; da die erste Lesart ungleich leichter ist. Ich glaube daher, daß summa vorzuziehen ist, und erkläre deshalb die Worte: inter omnes — constat so: „alle Völker kommen in der Hauptsache, daß Götter existiren und sich Menschen kund thun, überein.“ Dazu schickt sich auch das constat sehr gut; denn summa constat heist eigentlich, das Facit einer Rechnung kommt heraus; die Rechnung ist richtig. Dann heist summa so viel als quod in re aliqua summum est, das Hauptsächlichste in einer Sache, z. B. summa philosophiae, summa belli, summa rerum.

* * *

Cap. V.

Cleanthes quidem noſter quatuor de cauſis dixit. Kleanth, Zenos Nachfolger, war einer von denjenigen, welche vom Cicero und andern unter die deos maiorum gentium der Stoiker gerechnet werden. Laerz *) erwähnt unter der Menge Schriften, welche er ſoll hinterlaſſen haben, eines Buchs, περι θεων, und auf dieſes wird hier vom Cicero aller Wahrſcheinlichkeit nach gezielt. — Wir finden in der Phyſiologie der Stoiker keinen Satz mit ſo viel Beweiſen unterſtützt als den: es iſt ein Gott! und die Stoiker wetteiferten dieſes zu thun, theils weil ſie von den Akademikern desfalls heftig angegriffen wurden, theils weil ſie Antriebe zur Tugend daraus herleiteten. Jedoch, eh' ich etwas zur Erläuterung jener Stoiſchen Beweiſe, von welchen einige ſcharfſinnig, andere aber auch höchſt ſeicht, und, wenigſtens für unſer Zeitalter, völlig gehaltlos ſind, hinzuſetze; ſo muß ich um derer willen, die mit der Stoiſchen Philoſophie noch ſehr wenig bekannt ſind, Einiges von ihren Hauptſätzen vorausſchicken.

Nachdem Zeno von Cittium eine beträchtliche Zeit Lehrer aus verſchiedenen Schulen gehabt, unter andern den Cyniker Krates, den Akademiker Xenokrates, den Peripatetiker Stilpo, u. m. gehört hatte, und mit der Cyniſchen Sittenlehre höchſt zufrieden war; ſo

*) L. VII. ſ. 174 et 175. ed. Menag.

entschloß er sich, eine neue Secte zu stiften. Er führte diesen Vorsatz aus, und lehrte zu Athen in derjenigen Gallerie, welche in einem vorzüglichen Sinne Stoa *) genennt wurde. Seine Hauptsache war die Sittenlehre, und ältere sowohl als neuere Schriftsteller behaupten, daß die Stoische Schule in Rücksicht der Moral nichts weiter als eine Fortpflanzung der Cynischen sei. Jedoch setzt man hinzu, daß er den Cynischen Schmuz, das Bäurische und Unanständige ihrer Sitten von seiner Stoa verbannt habe **). Dieses ist zwar andem; aber man kann weit sicherer behaupten, daß Zeno nicht sowohl die Cynische, als vielmehr die Sokratische Moral fortgepflanzt, und mit einigen stärkern Gründen unterstützt habe. Denn Antisthenes, als der Stifter der Cynischen Secte, blieb in allem der Moral seines Lehrers getreu, glaubte, daß sich auf Tugend allein die menschliche Glückseligkeit gründe, daß ein einiger Gott und viele Volksgottheiten existiren, und daß endlich jede menschliche Kunst und Wissenschaft nur in so fern einen Werth habe, in wiefern sie zur Hauptwissenschaft des vernünftigen Menschen, zur Sittenlehre, beitrage. Daher schloß er denn auch jede spitzfindige Untersuchung über die Natur der Welt, die Gottheit, über das Wesen der Seele u. s. w. von seiner Philosophie aus, und

*) Diog. Laert. L. VII. s. 5. et Menag. ad illum l. p. 271.

**) Diog. Laert. L. VII. s. 3. Brucker Hist. cr. Phil. T. I. p. 894. (ed. 1742.) Liplius Manuduct. ad Phil. Stoic. L. I. Diss. X. p. 30. (ed. Antverp. 1610. 4.)

und hielt sich einzig und allein mit seinem gesunden Menschenverstande an die Moral seines großen Lehrers. Aber er war in seinen praktischen Vorschriften noch strenger als jener; strenger gegen sich selbst sowohl als gegen seine Anhänger. Schwerer zu befriedigen in seinen Forderungen an das sittliche Verhalten seiner Schüler, verbreitete er einen zu finstern Ernst über seine Lehre, als daß er viel Anhänger zu finden das Glück haben konnte. Jedoch die wenigen, welche seine eifrigen Schüler wurden, verdienen noch immer den Beifall und die Bewunderung der Nachwelt *). Freilich fehlt es nicht an mancherlei Beschuldigungen einer ausgezeichneten Licenz im Punkte der Anständigkeit und der guten Sitten, und es mochte wohl je zuweilen bei der großen Verachtung des Cörpers, und der seltenen Geringschätzung alles desjenigen, was der sinnliche Mensch zu schätzen pflegt, manches mit unterlaufen, was eleganten Weltleuten auffiel; ich bin aber überzeugt, daß die meisten Beschuldigungen dieser Art theils übertrieben, theils gänzlich ungegründet sind.

Dieser Sittenlehre hing denn Zeno, ein Mann von einer strengen Gemüthsart, eifrig an, und pflanzte sie in seiner Schule auf eine Weise fort, welche seinem Scharfsinne und moralischen guten Willen die größte Ehre macht. Er hielt sich nicht bloß an die praktischen Lehren, welche er erlernt hatte, und die ihm der gemeine Menschenverstand, das sittliche Gefühl und die

*) Man lese über die Cynische Schule beim Arrian die 22ste Rede im 3ten Buche, welche ganz davon handelt, und vortrefflich ist.

Erfahrung vorschrieben; sondern er drang auch mit seinem forschenden Geiste in die Prinzipien der Sittlichkeit tief ein, und untersuchte mit seltenem Scharfsinne, was die Vernunft, abgezogen von der Erfahrung, als ihr eigener Gesetzgeber, sich selbst vorschreibt, und wenn sie nicht im Widerspruche mit sich selbst stehen soll, vorschreiben muß. Freilich war er noch weit entfernt, die Moral auf denjenigen Punct zu führen, auf welchen sie in unsern Tagen von dem unsterblichen Kant geleitet worden, und auf welchem sie von einigen Tiefdenkern unsers Zeitalters immer mehr wird befestiget werden; aber so viel darf ich ohne Bedenken behaupten, daß nach dem Sokrates sich kein Philosoph ein größeres Verdienst um die Sittenlehre erworben hat, als Zeno. Weitläuftiger hierüber zu sein, läge außer den Gränzen gegenwärtiger Anmerkungen. —

Ausgebreitete Lectüre in den Schriften der Weltweisen, der Sokratiker, Akademiker, Peripatetiker u. a., welche seinen Geist mit Kenntnissen bereichert, und ihm Stoff zum Nachdenken hinterlassen hatten; ein lebhaftes Interesse an den wichtigsten Gegenständen des Nachdenkens, und ein deutlich anerkanntes Bedürfniß, die Sittenlehre mit festen Gründen zu unterstützen, und wider die theils flachen, theils spitzfindigen Einwürfe, besonders der Akademiker und Epikureer, zu vertheidigen, waren die Triebfedern, welche ihn drangen, sich ferner über die Philosophie auszubreiten, und die Vernunftlehre so wohl als Naturlehre eifrig zu bearbeiten.

Er theilte daher die Philosophie, nach dem Beispiele vorhergehender Weltweisen, z. B. der Platoniker und Peripatetiker, in drei Theile, in die Logik, Physiologie *), und Ethik.

Ich kann von seiner Logik hier nur wenig sagen, weil solches am unrechten Orte geschehen würde; nur so viel: daß diese wiederum in die Rhetorik und Dialektik von ihm getheilt wurde. Jene lehrte die richtige Bestimmung der Begriffe durch die Wörter; diese bewahrte vor Irrthümern im Urtheilen und Schliessen. So wurde denn ebenfalls erst von den Definitionen und Divisionen, sodann von den Wörtern, und dann von den Syllogismen und ihren verschiedenen Formen gehandelt.

Man wirft den Stoikern vor, daß sie in gewissen dialektischen Kunststücken und Sophistereien einen besondern Vorzug gesucht; und dieses hat seine völlige Richtigkeit. Selbst Zeno war ein gewandter Dialektiker; aber noch weit mehr einer seiner scharfsinnigsten Nachfolger, Chrysipp. Ungeachtet die Stoiker in dieser Rücksicht eben nicht zu bewundern oder nachzuahmen sind; so ist ihnen eine solche Nothwehr in den unaufhörlichen Streitigkeiten, besonders mit den Akademikern und Epikureern, wovon die erstern gar häufig die Sophisten spielten, wenigstens zu verzeihen. Was

*) Physiologie, oder Naturlehre, umfaßte die Lehre von dem Ursprunge der Dinge, von Cörpern und Materie, von der Ursache der Welt, der Gottheit, Vorsehung, Schicksal, Freiheit und Uebel in der Welt. Daher sind Theologie und Physiologie bei den Alten meistens gleichbedeutend.

die Psychologie anlangt, in welcher der Hauptsatz dieser war, daß die Seele einer tabulae rasae ähnlich, und ihr folglich keine Idee angebohren sei *), übergehe ich hier ganz und gar. So viel darf ich aber hinzu setzen, daß ihre Prinzipien der Psychologie äußerst inconsequent und fehlerhaft sind. Nirgends entsteht bei den Stoikern die Frage über die Gränzen der menschlichen Erkenntniß; nirgends unterscheiden sie zwischen objectiver und subjectiver Wahrheit; ja sie vertheidigen nicht selten in Dingen, welche durch keine Erfahrung dem Menschen können dargestellt werden, ihre grundlosen Voraussetzungen, als ausgemachte objective Wahrheiten.

Was den Ursprung der Welt betrift, so ist es keinem einzigen Weisen des Alterthums gelungen, die hohe Idee von einer so genannten Schöpfung aus Nichts zu fassen, und auf eine vernunftmäßige Weise zu erklären. Entweder sie verbanden die Gottheit, oder vielmehr einen Weltgeist, eine wirkende Kraft, mit der Materie, die sie als ewig annahmen, ganz genau, oder sie ließen die formlose Materie durch die Gewalt eines vernünftigen von ihr abgesonderten Geistes nach Endzwecken zu einer Welt ge-

*) Lipsius, Manud. ad Phil. Stoic. L. II. Diss. II. p. 89. seqq. behauptet zwar, sie hätten gleich den Platonikern angebohrne Begriffe angenommen; man wird sich aber vom Gegentheile überzeugen, wenn man dasjenige liest, was der scharfsinnige Sextus Empir. L. VII. adverf. Logic. f. 228. p. 416. seqq. von den Stoikern anführt, worin er sehr gründlich ihre psychologischen Prinzipien auseinander setzt.

stalten. Das erstere glaubten alle Weltweise vor dem Anaxagoras; das zweite nahmen Anaxagoras, Plato und andere aus der Sokratischen Schule an. Ich könnte hier noch eine dritte Classe von denjenigen hinzu setzen, welche von Ewigkeit her die Materie aus einem Weltgeiste gleichsam ausströmen und sich bilden ließen; allein, genau untersucht, thun sie nichts anders, als daß sie Materie und Weltgeist genau mit einander verbinden. Denn die feurige Phantasie der Morgenländer, bei welchen ohne Zweifel die Emanationslehre entstanden, ist immer etwas schwelgerisch in Bildern und Redefiguren, um dergleichen Idee zur Sprache zu bringen.

Zeno hatte eins von beiden zu wählen: entweder eine ewig formlose Materie, durch die Einwirkung eines von ihr abgesonderten verständigen Geistes, nach dem Beispiele des Anaxagoras oder Platos, zu einer Welt schaffen zu lassen; oder der ewigen Materie eine von Ewigkeit ihr inwohnende Kraft, als die Ursache ihrer Bewegung und Gestalt, zuzugesellen. Er wählte das Letztere, und so war denn seiner Vorstellung nach eine todte unwirksame Materie mit dem Weltgeiste von Ewigkeit her schwanger, und dieser Weltgeist wirkte von Ewigkeit her in die Materie. Ohne Zweifel wollte er der sonderbaren Frage ausweichen, welche man an den Plato und andere Weltweise that, „warum ihre Gottheit nicht früher hervorgetreten sei, und die Welt erschaffen habe *).“ Allein da der mensch-

*) De nat. deor. I. c. 8. und dazu meine Anmerk. B. I. S. 160 ff.

liche Geist, zufolge der in ihm gegründeten Denkform von Zeit, sich eine Schöpfung nicht anders denken kann als in der Zeit (d. h. er trägt diese Form, sich alles in der Zeit und im Raume vorzustellen, dahin, wo weder Zeit noch Raum ist): so konnte sich auch Zeno nicht anders darüber ausdrücken; er nahm einen Entstehungspunct einer Welt an, die nach Endzwecken erschaffen ward.

Was den Urstoff derselben anlangt, so ist sein Sprachgebrauch oder vielmehr seine Vorstellungsart etwas eigen, jedoch nicht sowohl für seine als für unsere Zeiten. Alles was existirt, ist den Stoikern ein Cörper; daher war ihnen die Materie sowohl als der mit ihr verbundene Weltgeist nichts anders als Cörper. Die Materie theilten sie in die wirkende und leidende; die wirkende war der Weltgeist, und in so fern er etwas wirklich existirendes war, mußte er nach Stoischen Begriffen ein Cörper sein. Zwar befand sich die wirkende und leidende Materie in der genauesten Verbindung, jedoch so, daß die leidende immer leidend blieb. Diese Materie, welche als leidende keine inwohnende Kraft hat, ist so beschaffen, daß sie alle Formen und Gestalten, welche ihr die wirkende Materie oder der Weltgeist geben will, annehmen kann; und es giebt keine Form, Gestalt und Bewegung, die ihr der Weltgeist nicht ertheilen könne. Hierin waren die Stoiker vom Plato verschieden.

*) Ich bediene mich jetzt dieses Wortes allein, werde aber nachher anzeigen, wie vielfältig er von den Stoikern benennt wurde.

Nach der Meinung dieses Weltweisen existirte in der Materie eine blinde regellose Kraft, welche bei Bildung der Welt selbst von der Gottheit nicht ganz konnte überwältiget werden. Daher ist auch nach dem Plato das Uebel in der Welt ursprünglich in der unüberwindlichen Unvollkommenheit der Materie gegründet *). Hingegen der Stoische Weltgeist hatte mit diesem Widerstande des Stoffes nicht zu kämpfen, weil er alle Eigenschaften und Formen annahm, die ihm der Weltgeist oder die Gottheit geben wollte und geben mußte. Uebrigens betrachten die Stoiker Tugend, Laster, Affecten u. d. gl. mit dem Namen der Cörper, aus keiner andern Ursache, als weil diese Dinge entweder im Menschen Veränderungen hervorbringen, oder vom Menschen empfunden werden; denn alles was wirkt oder empfunden wird, ist, wie gesagt, den Stoikern ein Cörper **). Wer sieht das Sonderbare und Ungewöhnliche eines solchen Sprachgebrauchs nicht ein? Uncörperliche ***) Dinge sind bei ihnen nichts anders als die Gedanken, (ohne Rücksicht auf das Bewußtsein der Seele von ihnen, oder die Veränderung, die sie in ihr hervorbringen)

*) S. 1sten Band meiner Anmerkung. und Abhandl. S. 162. ff.

**) Der Urheber dieser Meinung ist wahrscheinlicher Weise Pythagoras. S. Sext. Empir. adv. Phys. L. IX. f. 366. p. 621. το σωμα ἐστι τι, οἷον τε παθειν ἢ ποιησαι. ὧν (eorum qui hoc statuunt) ἀρχηγος ἱστορειται ὁ Πυθαγορας.

***) S. Tiedemanns System der Stoischen Philosophie, B. 2. S. 17. ff.

der leere Raum, die Zeit, und der Ort. Dieser ist dasjenige, was fähig ist, von einem Cörper eingenommen zu werden, die Zeit ist der Zwischenraum der Bewegung der Welt *).

Das Κενον, oder der leere Raum, wurde von den Stoikern, nach dem Beispiele der Pythagoreer, von welchen sie unstreitig diese Meinung entlehnt hatten, außerhalb der Welt gesetzt, damit sie für die einstige Verbrennung der ganzen Welt Platz gewinnen möchten. Dieser leere Raum aber gehörte zum Ganzen, in so fern sich die Stoiker das Ganze als unbegränzt dachten; die Welt oder das Ganze hingegen, abgesondert vom leeren Raume, war durch sich selbst begränzt. Dieses nannten sie το ὅλον, jenes το παν **). Dieser Sprachgebrauch ist zu merken, weil es ein Unterschied ist, ob ein Stoiker, oder z. B. ein Platoniker das παν erwähnt, bei welchem letztern es eben so viel bedeutet, als beim Stoiker το ὅλον. —

Da die sichtbare Welt steten Veränderungen unterworfen ist; da alles, was vor unsern Augen entsteht,

*) Tiedemann am angef. Orte S. 19. f. f. welcher die Stellen der Alten angezogen hat.

**) Sext. Emp. adv. Phys. L. I. p. 615. in dem Capitel περι ὅλε και μερες, S. 332. οἱ μεν ἀπο της στοᾶς φιλοσοφοι διαφερειν ὑπολαμβανεσι το ὅλον και το παν. Ὅλον μεν γαρ εἰναι λεγεσι τον κοσμον· παν δε το συν τῳ κοσμῳ ἐξωθεν κενον. Και δια τετο το μεν ὅλον πεπερασμενον εἰναι, πεπερασθαι γαρ ὁ κοσμος. Το δε παν ἀπειρον· τοιετον γαρ το ἐκτος τε κοσμε κενον. add. Diog. Laert. VII. f. 143. et Plutarch. de Plac. Ph. II. 1. welcher sich fast der nämlichen Worte bedient.

wieder verwandelt wird, zur Erzeugung und Bildung anderer Formen und Gestalten mitwirkt, und sich dazu gesellt; so mußten die Stoiker, so wie andere alte Philosophen, auf die vernunftmäßige Idee kommen, daß die ersten Elemente derselben einmal ganz etwas anders gewesen sein müßten, als wie sie gegenwärtig den Sinnen erschienen. Und Wie, war nun die Frage, und aus Was ist die Welt entstanden? Aus Nichts; welches in unsern Zeiten Leibnitz und andere scharfsinnige Philosophen bewiesen haben, war für die Weisen jener Zeit etwas ungedenkbares. Sie gingen insgesammt von dem Satze aus: Aus Nichts kann nichts werden; folglich müssen erste Elemente, oder ein Urstoff der Dinge vorhanden gewesen sein, aus welchem die Welt, entweder durch eine inwohnende, oder durch eine abgesonderte in ihn wirkende Kraft hervorgebracht wurde. So schlossen auch die Stoiker, und nahmen jene zwei mit einander verbundene materielle Prinzipien an, deren ich schon vorhin Erwähnung gethan habe. Die beiden mit einander verbundenen ersten Elemente, der Weltgeist und die leidende Materie, sind diejenigen, welche die ἀρχαι genannt werden, und von denen aus ihnen gebildeten στοιχειοις, oder vier Elementen des Wassers, der Erde, der Luft und des Feuers wohl zu unterscheiden sind.

Aber wie ist nun das thätige Prinzip beschaffen? Es ist ein empfindendes, nach Endzwecken wirkendes, vernünftiges *) und da-

*) Tiedemann am angef. Orte, S. 44. 45. f. f.

bei materielles*) Wesen der möglichst feinsten Art. Weil in der Welt Leben und Empfindung enthalten ist, so mußte die erste Ursache der Welt eben diese Eigenschaften besitzen; da ferner der Mensch Vernunft hat, so muß die bildende Kraft der Welt ebenfalls Vernunft haben, denn wo hätte sie der Mensch sonst hergenommen? Es herrscht überall in der Welt Ordnung; folglich muß auch die erste Ursache derselben eine nach Regeln der Ordnung wirkende Kraft sein. Mich dünkt, die Stoiker schlossen hier gar nicht inconsequent von den in die Sinne fallenden Wirkungen auf die erste Ursache derselben. Da sie behaupteten, daß die Weltseele nach gewissen in ihr selbst gegründeten Regeln der Ordnung die Welt gebildet habe, so schrieben sie ihr deshalb gewisse λογους σπερματικους (rationes seminales) zu **). Die Ausleger sind nicht einig, was diese λογοι σπερματικοι seyn sollen? Gataker ***), Lipsius †) u. a. sind der Mei-

*) Lipsius de Physiol. Stoic. L. I. Diss. VII. p. 15. möchte gern die Weltseele oder die Gottheit der Stoiker vom Materiellen befreien; allein es ist keinem Zweifel unterworfen, daß sich die Stoiker solche als materiell dachten. Lipsius machts zuweilen mit den Stoikern wie Gassendi mit dem Epikur, indem er das, was wider sie ist, versteckt oder unterschlägt. Aristokles beim Eusebius sagt folgendes: ἀμφω (την ὑλην και τον θεον) σωματα φασιν εἰναι, και το ποιουν και το πασχον. Euseb. L. XV. Praep. Evang. p. 477. add. Jac. Thomas. de exust. mundi Stoica, Dissert. XIV. §. 14. (Lips. 1676. 4)

**) Diog. Laert. VII. s. 148. Plutarch. de placit. Phil. I. c. 7.

***) Anton. phil. VII. 14.

†) Physiol. Stoic. L. I. Diss. VI. p. 12.

nung, daß die λογοι σπερματικοι bei den Stoikern eben das wären, was beim Plato die παραδειγματα oder ἰδεαι, von welchen die comprehenſible Welt und die Theile derſelben εἰκονες oder Nachbildungen ſind. Andere Gelehrte hingegen, z. B. Jacob Thomaſius, auf welchen ſich Herr Tiedemann beruft *), behaupten, daß hier ſchlechterdings an keine Aehnlichkeit mit Platoniſchen Urbildern könne gedacht werden, weil zwiſchen der Platoniſchen und Stoiſchen Schöpfung ein auffallender Unterſchied ſei. So viel halte ich mit Herrn Tiedemann für gewiß, daß unter dieſen rationibus ſeminalibus keine Ideen können verſtanden werden, wie ſie Plato annahm, nämlich die im göttlichen Verſtande exiſtirenden Urbilder der zu ſchaffenden comprehenſiblen Welt; ich glaube aber doch, daß etwas mehr darunter zu verſtehen ſei, als die Geſetze, nach welchen ſich das erſte Prinzip (die Weltſeele) bei Formung der Welt gerichtet hat; wenigſtens erklärt er ſich nicht deutlich genug, was dieſes für Geſetze ſein ſollen. Er nimmt an, daß der Ausdruck, „die Weltſeele wirkt nach den in ihr enthaltenen λογοις σπερματικοις," eben ſo viel anzeige, als jener beim Laerz (VII. 156.) „die Natur (welche ſehr oft bei den Stoikern eben ſo viel heißt als die Weltſeele) iſt ein πυρ τεχνικον ὁδῳ βαδιζον εἰς γενεσιν," d. h. ein künſtliches Feuer, welches zur Erzeugung der Welt

*) Am angef. Orte, S. 48. Die Stelle beim Thomaſius, welche Hr. Tiedemann anzuführen ohne Zweifel verſehn hat, ſteht de exuſt. m. St. Diſſert. XIV. p. 190. 191. ſeqq.

nach einer gewissen Methode schreitet. An und für sich hätte ich wider die Erklärung des Hrn. T. nicht das Geringste; wofern mich nicht eine Stelle im Plutarch vermuthen ließe, daß unter den λογοις σπερματικοις doch wohl noch etwas mehreres, oder wenigstens bestimmteres, müsse verstanden werden. Es ist folgende *): Θεος πυρ τεχνικον ὁδῳ βαδιζον ἐπι γενεσει κοσμου, ἐμπεριειλημφος παντας τους σπερματικους λογους, καθ' ους ἑκαστα καθ' ἑιμαρμενην γιγνεται. Ich bin überzeugt, daß Laerz dieses Stoische Dogma, nach seiner löblichen Gewohnheit, etwas verstümmelt angeführt hat; denn nach dem Plutarche wird es weit deutlicher bestimmt, was jenes ὁδῳ βαδιζειν sein soll. Ich erkläre also diese Stelle so: „Die Gottheit, oder der Weltgeist, verfährt bei Erzeugung der Welt nach einer Ordnung; sie enthält in sich alle Grundideen, zufolge welchen jedes Ding nothwendiger Weise (d. h. nach den Endursachen von Weisheit und Güte, nach welchen die Gottheit als das vollkommenste Wesen handeln muß) gebildet wird.“ Die Stoiker nahmen ja Endzwecke der Weisheit und Güte in der Welt an; sie hielten die Welt für das Vollkommenste, und zwar nothwendiger Weise, weil selbst die Gottheit, wie sie lehrten, in so fern der Nothwendigkeit unterworfen ist, daß sie ihrer Natur nach nicht anders als

*) De Plac. Phil. I. 7. Lipsius hat mit Recht aus dem Stobäus und Athenagoras, welche eben diese Stelle anziehen, statt ἐμπεριειλημφος, welches sich auf κοσμου beziehen würde, den Nominativ ἐμπεριειλημφος aufgenommen, weil das ἐμπεριλαμβανειν auf das πυρ τεχνικον muß gezogen werden. (Diss. VI. de Phys. St. p. 13.)

das Beste wollen und wirken könne; warum sollten also die λογοι σπερματικοι nicht die Gesetze der Ordnung, Uebereinstimmung und möglicher Vollkommenheit sein, nach welchen die Dinge nothwendiger Weise (κατ' εἱμαρμενην) entstehen? Ich halte diese Erklärung wenigstens nicht für widersprechend mit dem Stoischen Systeme, lasse mich aber sehr gern eines Bessern belehren.

Ich fahre nach dieser kleinen Abschweifung weiter fort: Das erste Prinzip der Bewegung ist ein feuriges Prinzip, und besteht aus dem allerreinsten Aether; es ist im Stande, alles mögliche hervorzubringen, ist lebend, empfindend, stets wirksam und verständig; es verbreitet sich durch die ganze sichtbare Welt, es denkt im Menschen, empfindet im Thiere, vegetirt in der Pflanze, bewegt sich in dem Gestirne; es ist unvergänglich; es ist durch sich selbst beschränkt; die Welt selbst ist ein lebendes, thätiges, vernünftiges Thier *). Dieser Weltgeist und die Stoische Gottheit, jenes πυρ τεχνικον, (ignis artifex, s. opifex mundi) jenes πνευμα πυρωδες **), die Natur, der Aether ist der Stoischen Philosophie eins und dasselbe. Und dieser Weltgeist, von dem alles ist, wird einst, bei einem allgemeinen Weltenbrande, alles wieder in sich verschlingen. —

*) Auch Plato nannte die Welt, zufolge ihrer Verbindung mit der von der Gottheit verschiedenen Weltseele: ζωον ἐμψυχον. in Timaeo p. 306. Vol. IX. Op. Plat. ed. Bipont.

**) Laert. VII. s. 148.

Aber woher hatte wohl Zeno die Idee, daß sein Weltgeist ein Feuerprinzip sein müsse? Unstreitig aus dem bei den Alten sehr bekannten Buche des Heraklit *). Dies wird dem Balbus auch im dritten Buche de nat. deor. vom Cotta vorgehalten. In jenem Heraklitischen Werke **) war es ein Hauptsatz, daß alles aus dem Feuer bestehe, und in dasselbe wieder aufgelöst werde. Ob aber dieser jene Ideen aus der Eleatischen Schule, und diese solche aus dem Oriente ursprünglich überkommen habe, lasse ich dahin gestellt sein. Wahrscheinlich ist es wenigstens. Diese Ideen schmückten denn die Stoiker auf eine andere Weise aus, und suchten sie, so viel möglich, durch andere Sätze zu unterstützen. So nahmen sie zur Vertheidigung ihres prätendirten Feuerprinzips die einseitige physische Beobachtung hinzu, daß das Feuer, oder vielmehr die natürliche Wärme, alles zum Leben befördere und zur Reiffe bringe; und sobald solches aufhöre, gehe auch das Geschöpf wieder zu Grunde.

Was ist nun bei den Stoikern die Welt? Einmal begreift sie die Gottheit selbst in sich, in so fern diese mit der sichtbaren Welt, gleichsam wie mit einem Cörper, bekleidet ist. Zweitens bedeutet die Welt, um mich eines biblischen Ausdrucks zu bedienen, Himmel und Erde und alles was darin ist. Aber wa-

*) Περι Φυσεως. Laerz giebt Nachricht davon, L. IX. s. 6. S. Menage's Anmerk. p 395.

**) Laert. l. l. s. 7. ἐκπυρος τε παντα συνεστανται, και εις τουτο ἀναλυεσθαι.

ren auf diese Art die Stoiker nicht Spinozisten, da ihre Weltseele oder ihr Gott in allem und durch alles wirkte, und durch alles gleichsam ausgedehnt war? So könnte es scheinen; und es ist auch vielen so vorgekommen. Von der Zeit an wenigstens, da es Bayle beim Xenophanes, Parmenides und einigen andern wahrscheinlich zu machen suchte, daß ihr System auf Spinozismus hinauslaufe, fanden sich viele Gelehrte, welche ihn überall in den Systemen der Alten zu finden vermeinten. Diese Beschuldigung traf auch die Stoiker *), aber mit Unrecht. Nach dem Spinoza ist Gott und die Welt Eins; es ist nichts wirklich als das ewige unendliche Wesen. Die Welt, oder vielmehr was wir Welt nennen, ist ihm eine unbegränzte Reihe geistiger und materieller Accidenzen, die theils sich neben einander befinden, theils auf einander folgen. Alle lassen sich aus der unendlichen Denkkraft und Ausdehnung herleiten. Nun ist nur eine einzige Substanz möglich, folglich kommen ihr beiderlei Accidenzen auf eine unendliche Weise zu. Aber — und dies ist das wichtigste — alle Wirkungen dieser unendlichen Substanz geschehen nach einer in ihr absolut gegründeten Nothwendigkeit, und alles, was wir als Endzwecke, Verbindung und Zusammenhang in der Welt uns denken, ist bloße Täuschung; es findet schlechterdings keine Causalverbindung in der Welt statt! — Finden sich diese Ideen wohl beim Stoizismus? Es ist

*) Dies äußert unter andern Fr. Buddeus de Spinozismo ante Spinozam. S. meine Anmerk. B. I. S. 192.

doch unstreitig ein großer Unterschied, Gottheit und Materie für eins und dasselbe ansehen, und die Gottheit zu genau mit der Materie verbinden? Bloß das letztere thaten die Stoiker. Sie lassen ferner die unthätige eigenschaftlose Materie von dem Weltgeiste in Bewegung setzen, und die zu einer vollkommenen Welt erforderlichen Eigenschaften ihr mittheilen. Die Gottheit, der Weltgeist, der Aether, und wie sie immer dieses Wesen darstellten, war bei ihnen ewig, die Form und Einrichtung der Welt vergänglich. Endlich fand sich nach ihrer Lehre eine Causalverbindung nach den besten Endzwecken, welche die Gottheit, als das vollkommenste Wesen, nothwendiger Weise haben mußte. Wie ist es nun möglich, in diesen so deutlich von den Stoikern vorgetragenen Sätzen Spinozismus zu finden? Indeß haben viele, die dieses wohl einsahen, dennoch nicht umhin gekonnt, die Stoiker als Atheisten zu verschreien, hauptsächlich aus dem Grunde, weil sie, nach ihrem eigenen Sprachgebrauche, alles, was existirt, Cörper nennen, die Gottheit zu etwas materiellen machen, und sie mit dem Namen des Feuers, des Aethers, der Natur u. d. m. belegen. Ich glaube, daß man auch hier unrecht mit ihnen verfahren ist. Denn da sie ein ewiges Prinzip annahmen, welches auch nach der Zerstörung der sichtbaren Welt dasselbe bleibt; da sie ferner eine Welt annahmen, die nach Endzwecken der Weisheit und Güte von einer ersten Ursache gebildet wäre und von ihr erhalten würde: so darf man sie wohl zuverläßig nicht des Atheismus beschuldigen; mochten sie sich immer die erste Ursache

als materiell denken, und sich bildlich darüber ausdrücken, welches freilich heut zu Tage kein wahrer Weltweiser in Schutz nehmen wird. Brucker *), der deshalb so ernstlich wider die Gottlosigkeit der Stoiker eifert, und sie durchaus als Atheisten verdammen will, hätte bedenken sollen, daß selbst einige Kirchenväter, die doch für keine Atheisten gelten wollten, sich sehr bildlich über die Gottheit ausgedrückt, sogar den Raum selbst für Gott gehalten haben **). Die physischen Sätze der Stoiker, wie die Elemente entstehen, wie die Erd- und Wassertheile, ihrer Schwere zufolge, sich zum Mittelpuncte senken, wie die Erde den Mittelpunct der Welt ausmacht, wie die Erde in Wasser, das Wasser in Luft sich verwandeln soll; diese und ähnliche Sätze, welche weitläuftig in diesem zweiten Buche von der Natur der Götter vorgetragen werden, übergehe ich jetzt. —

Nachdem die Elemente bei den Stoikern vollendet; so entstehen nachher die Pflanzen und Thiere durch die Kraft der Natur. Die Art und Weise bestimmen sie nicht. Es scheint indeß, daß sie die Weltseele zu nichts weiter gebraucht haben, als der Materie die erste Bewegung zu geben, und daß sie nachher Thiere und Pflanzen durch die Kraft der in Wirksamkeit gesetzten Materie hervorwachsen lassen ***). Ich weiß, daß

*) Hist. Phil. To. I. p. 936 et 937.

**) Man sehe hiervon Fabricii Anmerk. zum Sext. Empir. adv. Phys. L. II. p. 639. No. T.

***) Tiedemann am angef. Orte, S. 96. f. f.

man sie deswegen getadelt hat, und wohl noch tadelt, weil sie keine besondere göttliche Bildung dazu annahmen; aber ich bin auch überzeugt, daß es in diesem Stücke zur Unzeit geschieht; denn wer getraut sich wohl zu sagen, was die Gottheit bei Bildung der lebendigen und leblosen Geschöpfe von ihrer Kraft hinzu gethan habe oder noch hinzuthut? Dies wird unstreitig niemand beantworten! Und am Ende ist es weit würdiger von der Gottheit gedacht, daß sie bei der ersten Bewegung in der Cörperwelt alles so eingerichtet habe, daß durch unveränderliche nach Absichten wirkende Kräfte der Natur alles erzeugt und hervorgebracht wird. Denn dasjenige Kunstwerk ist unstreitig vortrefflicher, welches von seinem Werkmeister so eingerichtet worden, daß es alle die Wirkungen, welche er beabsichtet, durch seine innere Einrichtung hervorbringt, als dasjenige, wo er immer selbst die Hand im Spiele haben muß, um ihm von Zeit zu Zeit nachzuhelfen.

Von dieser Welt nun glaubten die Stoiker, daß wenn einst das Feuer alle übrigen Elemente würde überwältigt und gleichsam aufgezehrt haben, so würde nach einer gewissen Zeit alles in Feuer gänzlich untergehen. Eine Idee, die sie vielleicht eben so, wie die vom feurigen Prinzip, vom Heraklit entlehnt hatten, die aber unstreitig noch vor ihm im Oriente entstanden war *)! Da aber das erste Prinzip dennoch fortwirkt, und nach eben den Gesetzen, die es in sich enthält, nothwendiger

*) Lipſ. Physiol. Stoic. L. II. Diss. XXII. p. 131. seqq. und Jacob. Thomasius de exustione mundi Stoica. Diss. X. et XI. p. 156. seqq.

Weise fortwirken muß; so wird auch einmal die Welt wieder erneuert werden, und die Seelen, welche in dem Weltenbrande in den Ocean, woher sie geflossen, in die allgemeine Weltseele wieder zurückgeströmt sind, gehen dann, gereinigt durch das Feuer, wieder hervor *). Mit einem Worte, es erneuert sich die Welt, und wird ganz wieder dieselbe, nach allen Formen und Gestalten, wie sie zuvor gewesen war. Sie kann auch nicht anders werden, weil die Gottheit, als das vollkommenste Wesen, in Ansehung der Denkkraft sowohl als der Wirksamkeit, weder etwas Besseres noch etwas Schlechteres hervorbringen kann.

Da die Weltseele die vollkommenste Weisheit besitzt, alles aufs genaueste kennt, und allenthalben nach den besten Endzwecken wirken muß; so folgt daraus, daß nichts vollkommner sein kann als die Welt; und eine sorgfältige Betrachtung aller ihrer Theile bestätigt dieses auf das unwidersprechlichste. Den letztern Beweis dieser Wahrheit, welcher aus der Erfahrung geführt wird, trugen die Stoiker sehr weitläuftig vor, und führten ihn fast eben so gut, als ihn heut zu Tage ein Leibnitzischer Philosoph führen kann. Der letzte Theil dieses zweiten Buchs über das Wesen der Götter ist desfalls voll von trefflichen Räsonnements; und die schönsten Stellen im Seneka sind außer denen, wo

*) Viele Gelehrte haben geglaubt, die Fabel vom Phönix sei bei den Alten nichts anders als ein Symbol von der Erneuerung der Welt gewesen. Hiervon steht eine sehr gelehrte Abhandlung beim Jacob Thomasius: De exuſt. m. Stoic. Diſſ. IX. p. 78 — 155.

er Sittenlehre vorträgt, gerade diejenigen, in welchen er die Providenz und die Vollkommenheit der Welt beweiset.

Eine wichtige und vielen Streitigkeiten ausgesetzte Lehre der Stoiker ist die vom Schicksal (fato) und der Freiheit. Sie lehrten, es geschehe Alles in der Welt nach dem Fato (κατ' εἱμαρμενην), es sei nirgends Zufall, die Nothwendigkeit herrsche überall, ja selbst die Gottheit sei diesem Fato unterworfen. Der letzte Ausspruch klingt freilich hart, und gab unter den Alten sowohl als unter den Neuern zu mancherlei Streitigkeiten und Mißverständnissen Anlaß. Die Epikureische Schule, als der Antipode der Stoischen, ließ alles durch den regellosen Zusammenstoß der Atomen geschehen, auch die ganze Welt hatte bei ihr keine andere Entstehung; und je mehr diese den Zufall zu erheben suchte, desto eifriger vertheidigte die Stoische die Nothwendigkeit. Das Fatum war diesen Weltweisen nichts anders, als eine fortlaufende Kette von Ursachen und Wirkungen, so daß jeder Zustand der Welt nothwendiger Weise Folge des vorhergegangenen, und Ursache des nächstfolgenden ist; welche Kette von Ursachen und Wirkungen auf den ersten Punct der Bewegung zurückgeht, welche die Weltseele nach nothwendigen, in ihr selbst gegründeten Gesetzen des möglichst Besten in der Materie hervorgebracht hat. Dabei gaben sie doch der menschlichen Seele die Freiheit, sich selbst nach Vorstellungen zu bestimmen. „Die vernünftige Seele, sagt Antonin, erweckt und bestimmt sich selbst; sie macht sich, wozu sie will;

sie macht sich von allen Ereignissen in der Welt Vorstellungen, wie sie will *)." Die Schriften der Stoiker sind voll von der Idee, daß die Seele freie Gewalt über sich habe; und Chrysipp **) behauptete unter andern, daß die Seele durch Einwirkung äußerer Dinge nur veranlaßt werde, sich selbst zu bestimmen. Ich sollte wohl glauben, die Stoiker hätten hierin kein anders System gehabt als Leibnitz, Wolf, Bilfinger, und andere in neuern Zeiten. Allein, das System der Nothwendigkeit, auch noch so gut erklärt, hat von jeher einer Menge Köpfen nicht einleuchten wollen. Da glaubte man, es könne so wenig eine Vorsehung als eine Freiheit des Willens, ohne welche doch keine Moral statt findet, dabei bestehen. Was will man denn eigentlich für eine Freiheit? eine solche, wo die Seele durch keine Vorstellungen sich bestimmt? Aber da hört man immer die Einwendungen von blinder, von physischer Nothwendigkeit, und findet, ich weiß nicht welche Gottlosigkeit darin. Man hat unstreitig nicht bedacht, daß eine so genannte blinde Nothwendigkeit ein Unding ist, wenn man sich eine fortlaufende Reihe von Ursachen und Wirkungen denkt, in welcher Kette die Gottheit selbst das erste Glied ist; die Gottheit, welche doch selbst nach Endzwecken diese Reihe von Ursachen und Wirkungen vorausgesehen und geordnet hat; und die physische Nothwendigkeit, was hat diese, besonders in dem Systeme der Stoiker, zurückschreckendes? Die Natur und die Gott-

*) Antonins Betr. B. VI. §. 8.

**) Cicero de Fato. cap. 18.

heit ist meistentheils bei ihnen eins und dasselbe, so daß genau genommen die physische Nothwendigkeit und die Vorherbestimmung auf eins und dasselbe hinauskommen.

Freilich klingt es in den Schriften der Stoiker etwas hart, daß selbst die Gottheit dem Fatum unterworfen sei *). Allein es wäre doch zu verwundern, daß die Stoiker den Widerspruch nicht eingesehen hätten, in welchen sie mit sich selbst verfielen, daß sie die Gottheit der Nothwendigkeit unterwarfen, und sie doch nach Endzwecken die Welt einrichten ließen. Allein der Widerspruch hebt sich, wenn man bedenkt, daß sie nichts anders dabei dachten und dabei denken konnten, als daß die Gottheit, ein Wesen von der größten Macht und Weisheit, keine andere Reihe der Dinge schaffen konnte, als die sie geschaffen hat, d. i. die vollkommenste. Sie selbst mußte sich durch ihre eigene Ideen von dem Vollkommensten bestimmen, um nichts anders als dieses hervorzubringen **). Auf diese Weise

*) Man muß in den Schriften der Stoiker auf die synonymischen Ausdrücke genau Acht haben; denn oft bedienen sie sich des Worts fatum und ειμαρμενη, und verstehen die Gottheit selbst; Natur, Nothwendigkeit, Gottheit, Weltseele, sind sehr oft gleichbedeutende Benennungen.

**) Brucker, Hist. Cr. Phil. To. I. p. 926. seqq. ist gegen die Stoiker ungerecht: er findet unbeschreiblich viel widersinniges darin, daß selbst die Gottheit unter der Nothwendigkeit stehe, und will sogar behaupten, die Stoiker hätten, die Sache genau genommen, gar keine Providenz geglaubt. Ich bin überzeugt, daß sich die Stoiker dergleichen Consequenzen würden verbeten haben. Da man, ohne partheiisch zu

könnte man behaupten, daß selbst Leibnitz und Wolf bei ihren Beweisen von der vollkommensten Welt die Gottheit, nach Art der Stoiker, der Nothwendigkeit unterworfen hätten; und ich sehe wenigstens das Gottlose nicht ein, welches man dabei finden dürfte. Bloß nach diesem Maaßstabe habe ich die Stoiker vertheidigt; denn bei Beleuchtung ihres Systems mit dem Lichte der kritischen Philosophie möchte sie wohl zu kurz kommen.

sein, der Stoischen Moral ihre Erhabenheit und innere Vortrefflichkeit nicht absprechen kann, und Brucker dieses wohl eingestehen mußte: so giebt er den spätern Stoikern Schuld, daß sie ihre besten Ideen den Christen abgeborgt und für die ihrigen ausgegeben hätten. Diese Moral schien ihm zu vollkommen, als daß sie nicht aus der Offenbarung sollte geflossen sein. (Dissert. de Stoicis, subdolis Christianorum imitatoribus.) Zeno, bei welchem sich die ganze Grundlage derjenigen Moral schon findet, welche Seneca, Epictet, Antonin u. a. nur in einzelnen Sätzen mehr erläutert haben, konnte doch von den Christen nichts entlehnen? Aber das war ehedem, mit unter ist es auch noch jetzt der Ton unter den Gelehrten! Was die alten Weltweisen Gutes hatten, sollten sie, wenigstens mittelbarer Weise, aus der Offenbarung geschöpft haben. Da hatte z. B. Plato seine besten Ideen von den Juden, zu welchen er eine gelehrte Reise gemacht hatte! Pythagoras hatte Egypten durchreist und von da Weisheit zurück gebracht! Und die Egyptier selbst, woher waren diese so klug geworden? Diese nämlich hatten von den Israeliten erstaunlich viel profitirt! Zu allen diesen scharfsinnigen Behauptungen fehlt weiter nichts, als — der Beweis. Es ist zu verwundern, daß selbst Grotius in seinem Buche de verit. relig. Christ. dergleichen Dinge so kühn behauptet; und unstreitig hat das Ansehen dieses großen Gelehrten viele zu ähnlichen Einbildungen verführt. Das Christenthum verliert ja nichts, wenn die Sittenlehre alter Philosophen nicht im Widerspruche mit ihm steht. —

Noch will ich einiges über die Stoischen Meinungen von den Seelen der Menschen hinzufügen. — Diese waren, ihrer Meinung nach, Theile der allgemeinen Weltseele; und diese Meinung hatten sie ohne Zweifel vom Pythagoras, welchem die menschlichen Seelen nichts anders, als ἀποσπασματα (avulsiones) αἰθερος *) waren; nur mit dem Unterschiede, daß sie die Pythagoräer für unsterblich hielten, die Stoiker hingegen sich etwas zweifelhaft darüber ausdrückten. Zwar findet man z. B. beim Seneca sehr viele Stellen, wo er deutlich sagt, daß nur die Cörper untergingen, die Seelen hingegen vor der Zerstörung sicher wären; allein es giebt auch wieder Stellen bei ihm, wo er eine andere Sprache führt. Und endlich, bei dem allgemeinen Weltenbrande fließen doch alle Seelen zur ersten Quelle, welcher sie entströmt sind, zur Weltseele wieder zurück. „Jedes Theilchen von mir — sagt Antonin — wird durch eine Verwandlung zu einem Theilchen der Welt werden, und dieses Theilchen wird sich wieder in ein anderes verwandeln, und so weiter hin in das Unendliche **).“ — „So wie die Leichname, sagt eben dieser Schriftsteller, nach einiger Zeit durch ihre Verwandlung oder Verwesung andern Platz machen; eben so geht es auch mit den Seelen. Sie werden in die Luft versetzt; und sind sie da eine Zeit lang geblieben, so geht eine Veränderung mit ihnen vor, sie lösen sich im Feuer auf, vereinigen sich dadurch mit der alles erzeugenden Weltseele, damit andere See-

*) Diog. Laert. VIII. f. 28.

**) Antonins Betr. B. V. §. 13.

len, welche dort wohnen sollen, an ihre Stelle treten mögen *)." Indeß, da bei der Erneuerung der Welt, nach Stoischen Begriffen, alles wieder erscheinen muß, wie es zuvor gewesen ist: so können auch die ehemaligen Seelen von dieser Palingenesie nicht ausgeschlossen sein; sie müssen nothwendiger Weise auf dem Schauplatze der Welt wieder auftreten. Ich weis nicht, ob sie, nach der Stoischen Meinung, das Bewußtsein ihrer vormaligen Existenz wieder erhalten sollen; — ich habe wenigstens nichts davon gefunden; wäre dieses, so wäre hiermit auch die Unsterblichkeit der Seele gerettet. Geht hingegen das Bewußtsein verloren, so wäre es eben so viel, als wenn ganz andere Wesen entstünden; denn nur durch das Bewußtsein der vormaligen Existenz wird der Zustand jenseit des Grabes mit dem gegenwärtigen verbunden. Ich breche hier ab, und kehre dahin zurück, wovon ich ausgegangen bin, nämlich zu den Stoischen Beweisen für das Dasein Gottes, welche dieses zweite Buch de natura deorum zerstreut enthält. —

Keine Schule bei den Alten war ernstlicher darauf bedacht, die Wahrheit: „es ist ein Gott," so fest zu begründen, als die Stoische, weil sie genau mit den ersten Prinzipien ihrer Moral zusammenhing. Nämlich, da der Natur gemäß leben, eigentlich nichts anders hies, als die Gottheit nachahmen, und die Vollkommenheit des vernünftigen Menschen in nichts anderm als hierin bestand; so war es nothwendig, jene Wahrheit hinlänglich zu beweisen. Nicht

*) Antonin l. l. IV. §. 21.

alle ihre Beweise sind von gleichem Gehalte, und es sei genug, sie hiermit vorläufig anzuzeigen. — Erstlich: „Es ist der Glaube aller Völker, daß Götter sein müssen. Dieser Glaube hat sich so viele Jahrhunderte lang unter den Menschen erhalten; wäre er grundlos, so müßte die Zeit diesen Irrthum längst vertilgt haben *). Die Geschichte enthält eine Menge Beispiele, daß Götter den Menschen erschienen sind; also müssen sie wohl existiren. Es giebt Vorhersagungen künftiger zufälliger Dinge, also müssen Götter da sein. Die Disziplin der Vogeldeuter und Opferpropheten, welche den Willen derselben kund thun, beweist ihre Existenz."

Ich kann mir nicht einbilden, daß es den Stoikern mit den aus der Divination hergenommenen Beweisen sollte ein Ernst gewesen sein. Sie sind deshalb von andern Schulen, namentlich von der Akademischen, nicht wenig verlacht worden. Indeß, da sie die gangbare Meinung des Volks vom Zustande der Seelen im Orcus für Märchen hielten, und die Namen der Volksgottheiten und ihre Wirkungen allegorisch erklärten; warum sollten sie nicht auch diese armseligen Beweise aus der Divination im Herzen verworfen, ja die Divination selbst für völlig grundlos gehalten haben? Man muß, dünkt mich, bei manchem Satze eines Weltweisen die Frage aufwerfen, ob er ihn, nach dem Zusammenhange seines übrigen Sy-

*) Etenim videmus — bis auf die Worte: naturae iudicia confirmat, cap. 2. wobei auch das Nöthige angemerkt worden.

stems, hat annehmen können? Da man nun doch sonst viel Gedachtes in dem Systeme der Stoiker findet, wie sollten sie die Divination, wobei sich doch im Grunde nichts Vernünftiges denken lies, nicht verworfen haben? Die Beweise dafür werden bis zum sechsten Capitel vom Balbus vorgetragen. Darauf folgt der Chrysippische Beweis: „Wenn es etwas in der Natur giebt, was durch menschliche Kraft und Einsicht nicht bewirkt werden kann; so existirt ein Wesen, welches vollkommner ist als der Mensch. Nun aber können die Gestirne und ihr ordnungsvoller Lauf keines Menschen Werk sein, folglich ist der Urheber derselben besser als der Mensch — es ist folglich eine Gottheit.“ (Cap. 6.) Derjenige Beweis, welcher mit Recht das meiste Gewicht bei ihnen hatte, ist der, von der Ordnung der Welt. (Cap. 8 bis 15.) Anlangend die Providenz, so wird solche aus der zweckmäßigen Einrichtung des Ganzen und seiner einzelnen Theile ganz gut bewiesen.

Noch finden sich beim Sextus Empirikus ein paar Stoische Beweise für das Dasein Gottes, deren gehörigen Ortes Erwähnung geschehen soll. Dieser ganz kurze Umriß der Stoischen Physiologie sei zur vorläufigen Uebersicht genug. Nun wieder zum fünften Capitel. —

Kleanth also glaubte, wie Balbus hier (Cap. 5.) angiebt, daß aus vier Gründen die Idee vom Dasein Gottes sich in den Seelen der Menschen abgebildet habe (quatuor de causis — informatas deorum esse no-

tiones *): 1) aus der Divination; 2) aus der nützlichen Einrichtung der Natur; 3) aus den großen und furchtbaren Naturerscheinungen; 4) aus der zweckmäßigen unveränderlichen Bewegung der Himmelscörper und des ganzen Weltalls. In diesen Sätzen hatte Kleanth alles mit den übrigen Stoikern gemein, und seine drei letztern Gründe kommen auf nichts anders hinaus, als daß die Betrachtung der Natur die Menschen auf ein gütiges, mächtiges und weises Wesen, als den Urheber der Welt, führen müsse. Hierzu hat uns Sextus Empirikus **) noch einen besondern Beweis vom Kleanth aufbewahrt, den er vielleicht wörtlich aus dessen Buche περι θεων genommen hat. Es ist folgender: „Wenn ein Wesen besser ist, als das andere, so muß eins davon das Beste sein; ist eine Seele besser als die andere, so ist eine davon die vollkommenste; ist ein Thier vollkommner als die andern, so übertrifft eins davon an Vollkommenheit alle; denn diese Stuffenfolge kann nicht in das Unendliche fortgehen. (ἐ γαρ εἰς ἀπειρον ἐκπιπτειν πεφυ-

*) In der Uebersetzung, S. 96. „unser Kleanth behauptet aus vier Gründen, daß unsern Seelen Begriffe vom Dasein der Götter eingeprägt wären.“ Dies hat Kleanth nicht behaupten wollen. Die Uebersetzung muß so heißen: „Unser Kleanth lehrte, daß sich die Menschen aus vier Gründen Vorstellungen von den Göttern (nämlich ihrer Existenz) gemacht hätten;“ denn notiones informatae sind keine eingeprägte, von Natur anerschaffene Ideen, sondern Vorstellungen, die sich die Seele selbst von etwas gemacht hat.

**) Adverf. Phyfic. L. I. f. 88. 89. 90. p. 572 et 73: ed. Fabric.

κε τα τοιαυτα.) Die Vollkommenheit in der Reihe der Wesen, der Seelen, der Thiere, muß ihre Gränzen haben. Nun ist ein Thier besser als das andere, z. B. das Pferd besser als die Schildkröte, der Stier vollkommner als der Esel, der Löwe vollkommner als der Stier; der Mensch aber übertrifft alle Landthiere an Vollkommenheit des Cörpers und der Seele. Ein Thier ist also das beste. Der Mensch kann dieses aber nicht sein, denn es leuchtet sogleich ein, daß er das ganze Leben hindurch dem Laster ergeben ist. (δια κακιας πορευεται τον παντα χρονον.) Und wenn er denn endlich auch die Tugend erreicht, so geschieht solches spät, nämlich am Abende des Lebens. (προς ταις τε βιε δυσμαις.) Auch ist er ein schwaches und hinfälliges Wesen, von tausend Bedürfnissen der Nahrung, Bekleidung und anderer Dinge, umgeben. Gleich einem Tyrannen setzt uns der Cörper beständig zu, und fordert seinen täglichen Tribut; und wenn wir ihm solchen durch Waschen, Salben, Bekleiden, Ernähren, nicht entrichten, bedroht er uns mit Krankheiten und Tod. Daher ist der Mensch nicht nur kein vollkommenes Thier, sondern weit von der Vollkommenheit entfernt; folglich muß ein vollkommners existiren, welches besser ist als der Mensch, alle gute Eigenschaften besitzt, und vom Uebel gänzlich frei ist. Dies kann nichts anders sein, als die Gottheit, — also existirt sie.“ Woher mochte wohl Kleanth so geschlossen haben, daß weil eine stetige Reihe unvollkommener Wesen existire, so müsse auch ein ganz vollkommenes Wesen sein, weil die Vermehrung der endlichen Vollkommen-

heiten nicht in das Unendliche fortgehen könne? Nämlich, so wie es der menschlichen Seele unmöglich ist, bei dem Bedingten stehen zu bleiben, sondern bei dem Unbedingten: so kann sie auch nicht bei der stetigen Reihe der unvollkommenen Wesen stehen bleiben; denn der Begriff des vollkommensten Wesens liegt in ihr. Dieser subjectivische Beweis ist, als solcher, meines Bedünkens nicht unwichtig *). Nur ist zu bedauren,

*) Zu diesem fünften Capitel füge ich noch einige kurze Anmerkungen hinzu. Bei den Worten: Tum praeter naturam hominum pecudumque portentis, muß ich gestehen, daß mir die Worte praeter naturam verdächtig vorkommen, weil sie mit portentis eine Tautologie machen; denn portenta sind an sich schon Dinge, quae praeter naturam eveniunt. Da sich aber nirgends eine verschiedene Lesart findet, so möchte ich mich nicht daran vergreiffen. — Tum sole geminato. Was hier Cicero solem geminatum nennt, wird von den nach ihm folgenden Schriftstellern mit einem von den Griechen entlehnten Worte parelium genannt, v. Senec. Quaest. Natural. L. I. c. 11. Aliud quoque virgarum genus apparet, cum radii per angusta foramina nubium tenues, intenti distantesque inter se diriguntur: et ipsi signa imbrium sunt. Quid eas vocem? imagines solis? Historici soles vocant, et binos ternosque apparuisse memoriae produnt. Graeci parelia appellant: quia in propinquo fere a sole visuntur, aut quia accedunt ad aliquam similitudinem solis. Ueberhaupt findet Seneca, der in seinen quaestionibus natural. eine Menge Naturerscheinungen erklärt, nichts Vorbedeutendes darin, wie andere Stoiker. Man sehe z. B. im 7ten Buche Cap. 1. von der Eklipse des Mondes, Cap. 17. von den Kometen, wo er sich dem Aberglauben der Menschen in Beziehung auf diese Dinge mächtig entgegen setzt. — Distinctionem, utilitatem, pulchritudinem, ordinem. Da Balbus schon zuvor vom Nutzen gesprochen hatte, so verändert Manutius, ohne Handschriften, utilitatem in varietatem. Davies und

daß Kleanth in dem aus dem Sextus mitgetheilten Beweise die Begriffe vom absolut und relativ Vollkommenen durchaus verwirrt.

* * *

Cap. VI — VII.

Es folgt in diesem Capitel der Chrysippische Beweis, welcher unstreitig aus dessen Buche περὶ θεῶν, wovon beim Laerz Meldung geschieht, genommen worden. Der des Kleanth ist in diesem mit eingemischt. Erstlich schließt Chrysipp in syllogistischer Form so: „Wenn etwas in der Welt ist, welches menschliche Macht und Weisheit nicht hat hervorbringen können; so muß die wirkende Ursache davon besser und vollkommner sein, als der Mensch. Woher wäre nun die unveränderliche Ordnung der Gestirne? also muß eine Gottheit sein!“ So weit wäre, dünkt mich, nicht übel geschlossen, und der Beweis hiermit vollendet. Aber er setzt noch folgendes hinzu: „Der Mensch würde den lächerlichsten Stolz verrathen, wenn er sich einbilden wollte, Er wäre das vollkommenste Wesen; es muß also etwas bessers als der Mensch da sein, und dieses ist die Gottheit!“ — Hier trifft Chrysipp mit dem Kleanth in demjenigen zusammen, was dieser aus der Stuffenfol-

Bauhier billigen diese Veränderung, und Ernesti hat sie in den Text genommen. Ich halte jene Ursache nicht für wichtig genug; wenn utilitatem keinen vernünftigen Sinn gäbe, dann würde ich's für erlaubt halten, wider das Ansehn der Handschriften, varietatem in den Text zu setzen.

ge der Wesen geschlossen hatte. Die Stoiker scheinen sehr viel auf diesen Beweis gehalten zu haben; denn Balbus spricht: „Chrysipp scheine dieses Räsonnement unmittelbar von der Natur selbst überkommen zu haben.“ Da nun die Stoiker meistentheils unter der Natur die Gottheit selbst *) dachten, so will dieses a natura didicisse videtur nichts anders sagen, als, „man sollte glauben, die Gottheit selbst habe ihm diese Gedanken offenbart.“ Hieraus sieht man, wie wichtig ihnen dieser Beweis war. —

Anne hoc quidem intelligimus omnia supera esse meliora? Woher kommt es, daß omnia supera (alle himmlische Cörper) besser sein sollen, als die Erde? Hierbei liegt die eigene Stoische Idee zum Grunde: je weiter etwas vom Aether entfernt ist, desto geringer ist es. Die Erde ist das unterste, und von der dicksten Luft umgeben, folglich auch das unvollkommenste. Hingegen die Gestirne sind Theile des feurigsten Prinzips, des Aethers selbst, mithin im eigentlichsten Sinne göttlicher Natur **), weil der reinste Aether die Gottheit selbst ist. Nun schließt aber der Stoiker so: „ungeachtet der Mensch den schlechtesten Theil der Welt bewohnt, und die flüßigen und festen Theile seines Cörpers aus den vier Elementen zusammengesetzt

*) Natura hoc mihi praestat. Non intelligis te, cum hoc dicis mutare nomen deo? quid enim aliud est natura quam deus et divina ratio, toti mundo et partibus eius inserta? Senec. de Benef. L. IV. c. 7.

**) Lipsius Physiol. Stoic. L. II. Diss. XIV. p. 105.

sind; so findet sich doch etwas von höherer Natur in ihm, nämlich seine Vernunft; und wo ist dieser?" fragt er mit dem Sokrates beim Xenophon. Die Stelle, welche Balbus oder vielmehr Cicero hier im Gedächtnisse hat, ist folgende *): „Du glaubst doch, fragt Sokrates den Aristodem, ein denkendes Wesen in dir zu haben? glaubst du nun, daß sonst nirgend ein solches existirt? Du weist doch, daß nur ein kleiner Theil Erde sich in deinem Cörper befindet, deren, im Ganzen genommen, eine große Masse existirt; daß dein Cörper von der großen Quantität existirender Feuchtigkeit nur wenig enthält, so wie nur wenig von den übrigen Dingen, aus welchen er besteht, und die sonst in großer Menge vorhanden sind? Glaubst du nun wohl, die denkende Seele allein durch irgend einen glücklichen Zufall **) bekommen zu haben, ohne daß irgendwo eine existirte; und daß diese bewundernswürdigen Wesen, deren Zahl ohne Gränzen ist, durch irgend eine verstandeslose Kraft (δι' ἀφροσυνην) sich in solcher Ordnung befinden könnten?" Die Demonstration des Sokrates in jener Stelle ist von dieser etwas verschieden. Er argumentirt so: Du zweifelst nicht, daß du aus Feuchtigkeit, Erde u. s. w. bestehst, und daß diese Bestandtheile deines Cörpers irgend woher sind; denn du siehst, daß es außer deinem Cörper Erde und Feuchtigkeit genug giebt; warum willst du nun zweifeln, daß irgend etwas sei, woher deine denkende

*) Xenoph. Apomn. L. I. cap. IV. §. 8.

**) Νυν δε μονον ἀρα ἀδαμας ὀντα σε ξυτυχουσ' πως δοκεις συναρπασαι;

Seele abstamme? denn die Ordnung der Welt lehrt dich ja, daß eine verständige Kraft sie gebildet habe! Also verehre dieses große Wesen, wenn es gleich unsichtbar ist! Der Stoiker hingegen folgert so: „Da die flüßigen und festen Theile, der Athem und die natürliche Wärme, Theile der sichtbaren Welt sind: so muß es das im Menschen existirende denkende Wesen ebenfalls sein. Und wie sollte es nicht? denn die Welt ist das sowohl wirklich existirende als möglichst gedenkbare vollkommenste Wesen *)." Welcher von beiden richtiger schloß, wird nicht schwer zu entscheiden sein. Die Welt ist den Stoikern um deswillen das Vollkommenste, weil sie alle substanzielle Kräfte in sich enthält. Die Theile sind es zwar nicht, denn als Theile können sie es nicht sein; aber zusammen, als ein Ganzes, machen sie das Vollkommenste aus. Nun beweiset der Stoiker aus der Ordnung der Dinge nach seinem Systeme sehr richtig, daß eine verständige Kraft in ihnen sein müsse; denn die Gottheit oder die anima mundi ist durch die ganze Welt verbreitet **).

*) Atqui certe nihil omnium — sed ne cogitari quidem quidquam melius potest. Daß die Welt das Vollkommenste sei, davon s. Lipf. de Physiol. Stoic. L. II. c. VI. p. 80. (ed. Antverp.) Tiedem. S. 83. f.

**) Quid est deus? mens universi. Quid est deus? quod vides totum, et quod non vides totum. Sic demum magnitudo sua illi redditur, quo nihil maius excogitari potest; si solus est omnia, opus suum et extra et intra tenet. Das opus suum et extra et intra tenet ist so zu verstehen, daß die Gottheit sowohl die ganze sichtbare Welt durchdringt, als auch, daß der Aether die Welt umgiebt. Seneca de Quaest.

Solstitiis brumisque. Solstitium heißt bekanntermaßen die Sonnenwende, welche zweimal des Jahres geschieht. Die Römer nannten aber insgemein das solstitium aestivum schlechtweg solstitium, und das solst. hybernum, brumam. S. Plin. Hist. N. II. 19. Varro de R. rust. I. 28. (S. Davies zu dieser Stelle.) Bei den Dichtern heißt öfters solstitium der Sommer, und bruma der Winter; so sagt z. B. Virgil: humida solstitia atque hyemes orate serenas. Georg. I. 100.

Atque haec cum uberius disputantur — bis angustia — tutatur. Ich habe in meiner Uebersetzung (S. 100) schon die Anmerkung gemacht, daß dieser Gedanke ganz falsch ist. Freilich kann man bei einem weitläuftigen, und wie es beim Cicero oft der Fall ist, mit redneriſchen Blumen geschmückten Vortrage, nicht sogleich inne werden, ob die Gedanken genau zusammen hängen und logisch richtig sind; allein wem es um Wahrheit dabei zu thun ist, der kann nicht sicherer gehen, als daß er die weitläuftig vorgetragenen Gedanken auf kurze Sätze reduzirt; halten sie dann die Probe nicht aus, so haben sie keinen logischen Werth. Wehe also den Stoikern, wenn sie sich, um den Verdrehungen und falschen Auslegungen der Akademiker zu entgehen, auf diese Weise helfen mußten! Das angebrachte Gleich-

Nat. L. I. praef. Diese Idee wird mehreremale in diesem zweiten Buche de nat. deor. erwähnt, z. B. Cap. 23.

niß von einem ausgebreiteten Strome und einem enge eingeschlossenen Wasser ist ingeniös, aber nicht anwendbar.

* * *

Cap. VIII.

Die Argumentationen des Zeno, welche in diesem Capitel vorkommen, sind aus dessen Buche περὶ ὅλου genommen, welches Laerz *) erwähnt, der auch dessen Worte anführt: „Das Belebte ist besser als das Unbelebte, folglich ist die Welt belebt.“ Eben diese Argumentationen finden sich wörtlich beim Sextus Empirikus **), die ich aber nicht abschreiben will, weil die griechischen Worte zur Erläuterung der lateinischen hier nichts beitragen.

* * *

Cap. IX.—XI.

Cicero, oder vielmehr Balbus, durch welchen er hier spricht, und dessen Vortrag in diesem Buche nicht eben die strengste Ordnung hält, lenkt ein, und beweist das,

*) L. VII. s. 143. p. 455. ed. Menag.

**) L. I. adv. Physic. s. 101. seqq. p. 575. Ich mache beiläufig für einen und den andern Leser die Anmerkung, daß die zwei Bücher des Sextus adv. Physicos zwei schätzbare Stücke sind, um daraus zu lernen, mit was für Waffen die Akademiker und Skeptiker die Dogmatiker überhaupt, besonders die Stoische Physik, bestritten haben.

was Zeno im vorigen Capitel gesagt hatte, mit Gründen aus der Stoischen Naturlehre. Es ist folgender Erfahrungssatz, welcher aber einseitig ist: „Die Wärme ist dasjenige Prinzip, welches lebendige sowohl als leblose Geschöpfe erhält und in Bewegung setzt; sie ist die Ursache des Erzeugens, Gebährens und Gedeihens; und wo sie aufhört, da erfolgt Untergang. Geschieht dieses, wie die Erfahrung lehrt, in allen einzelnen Theilen der Welt; so muß auch das Ganze durch eine ähnliche Kraft erhalten werden.“ (Dieser Schluß wäre richtig, wenn nämlich die Erfahrung durchaus bewiese, daß die Wärme die Ursache alles Lebens und aller Erhaltung sei). „Es ist ungereimt zu sagen, fährt der Stoiker fort, die Welt enthalte keine solche Kraft in sich, da jeder Theil derselben sie in sich hat. Jedes Geschöpf hat einen Theil von dieser alles belebenden und erwärmenden Kraft in sich, und zwar in demjenigen Theile, der in ihm der vorzüglichste ist. (cap. 11. το ἡγεμονικον). In dem Menschen ist dieses die Vernunft, in den Thieren etwas Vernunft-ähnliches, und in den Pflanzen wieder etwas anders. Folglich hat die ganze Welt Leben, Empfindung und Vernunft.“ Auf Stoische Weise richtig genug geschlossen; aber das πρωτον ψευδος liegt darin, daß der ganze Schluß sich auf die mangelhafte Erfahrung gründet, daß die Wärme die einzige Ursache alles Lebens und aller Erhaltung sei, und auf die kühne Behauptung, daß das Vornehmste in jedem Geschöpf, folglich im Menschen die Vernunft, ebenfalls keine andere Quelle habe. Daher entstand auch

bei dem Menschen, nach ihrem Systeme, die Vernunft nur nach und nach, je nachdem der Cörper durch die natürliche Wärme zunahm. Die Seele, die bei der Geburt des Kindes erst zu entstehen scheint, ist ihnen nichts weiter als eine Ausdünstung von der Wärme des Blutes *). Doch ist sie immer ein Theilchen der Weltseele, weil diese alles durchdringt **). Die ganze Welt, wird weiter gefolgert, muß Empfindung und Vernunft in einem weit höhern Grade besitzen, weil sie vom allerreinsten Feuer, vom Aether umgeben wird. Sie muß selbst ein Gott sein! —

Dies sind die Gedanken, welche Cicero in diesen drei Capiteln weitläuftiger ausführt.

Confirmari volo. Ich habe in meiner Uebersetzung (S. 102) übersetzt: „ich will diesen Punct noch mit physikalischen Gründen unterstützen.“ Besser etwa: „ich will hierzu noch Beweise aus der Naturlehre hinzufügen.“ Man sieht, daß ich die Lesart

*) „Was könnte dich wohl hier an die Erde fesseln, sagt Antonin in seinen Betrachtungen; alles was deine Sinne genießen können, ist ja so hinfällig und von so kurzer Dauer; die Werkzeuge deiner Sinne sind so schwach, so täuschend! Die Seele selbst ist nichts als ein Dunst von (warmen) Blute.“ (το ψυχαριον ἀναθυμιασις ἀφ' αἱματος).

**) Daher sagen die Stoiker: „Die Seele ist aufs genauste mit der Gottheit verbunden, sie ist eine Gottheit selbst“ und was dergleichen hohe Benennungen mehr sind. So sagt z. B. Antonin (II. 17.): „Wir müssen unser Schicksal ruhig ertragen, weil es eben daher kömmt, woher unsere Seele stammt.“ (ὁ ἔνδον δαιμων.) Prope est a te deus, sagt Seneca zum Lucil, tecum est, intus est. cap. 41.

confirmare vorgezogen habe, welche Davies aus Handschriften in den Text genommen hat, und dem Ernesti hierin nachgefolgt ist. Es muß auch augenscheinlich confirmare gelesen werden, weil er durch eigenes Räsonnement seine Lehre beweisen will *).

Quod quidem Cleanthes — quanta vis insit caloris in omni corpore. Dieses quod, womit sich die Periode anfängt, erklärt Ernesti durch in qua re; und diese Erklärung ist annehmenswerth, denn außerdem hängt die Rede nicht zusammen. Der ganze Zusammenhang würde hergestellt sein, wenn man läse: Cleanthes quidem u. s. w. so daß das quod ganz ausgelassen würde. Indeß, da das quod sich auf das Vorhergehende bezieht, (daß nämlich die Wärme alles erzeuge und erhalte) so kann man auch die Worte quanta vis insit u. s. w. für eine Parenthese nehmen, und zuvor nempe darunter verstehen. Freilich bleibt die Anakoluthie dessen ungeachtet; allein auch die besten Schriftsteller sind nicht immer davon frei. Plato, den Cicero in seinen philosophischen Schriften so gern nachahmt, hat ja deren nicht wenige!

*) Sic enim res se habet, ut omnia, quae alantur etc. In der Uebersetzung S. 102. heist es so: „Die Sache ist diese: Alles was genährt wird und wächst ꝛc.“ Es sollte so heißen: „Die Sache verhält sich so, daß Alles ꝛc.“ oder „Die Erfahrung lehrt, daß Alles ꝛc.“ motus aequabilis sollte eben daselbst nicht durch gleichförmige Wirksamkeit, sondern durch sich gleichbleibende Bewegung übersetzt sein.

Omne igitur, quod vivit, sive animal sive terra editum. „Jedes Ding also, was lebt, es sei Thier oder Erdgewächs ꝛc.“ Man sieht, daß vivere hier nichts anders heist, als in seinem natürlichen Zustande fortdauren, weil es sich eben so wohl auf die Pflanzen als auf die Thiere bezieht. Die vis vitalis per omnem mundum pertinens ist nichts anders, als die schon mehr erwähnte anima mundi, welche in den obersten Weltregionen der reinste Aether ist. —

Ipse vero aër — vapor quidam aër habendus est. Ich habe wohl kaum nöthig anzumerken, daß die Luft keine Ausdünstung des Wassers ist; auch ist bekannt, daß sie von Natur weder Wärme noch Kälte in sich enthält; denn sie ist eigentlich gar keiner Temperatur fähig. Ist sie in den Sommertagen heiß, so entsteht dies von dem Zurückprallen der Sonnenstralen auf unsere Erde. Und daß es selbst in den heißesten Sommertagen in den höhern Regionen kalt ist, entsteht daher, weil die Sonne einen Cörper, der ihr gar keinen Widerstand leistet, nicht erwärmen kann. Man sieht überhaupt aus diesem Buche, daß die Alten von den Eigenschaften der Luft wenig wußten. —

Subitis ignibus. „Das Wasser fängt an zu sieden vom plötzlichen Feuer.“ Es geschieht ja allemal, wenn Feuer unter das Wasser kommt! folglich muß ohne Bedenken subditis in den Text genommen werden, welche Lesart sich auch in der Ernestinischen Ausgabe befindet.

Omnem naturam neceſſe eſt — — eſſe optimum, omniumque rerum poteſtate dominatuque digniſſimum. Jedes zuſammengeſetzte Weſen, ſagt Balbus, muß eine Grundkraft in ſich haben, (habere aliquem in ſe principatum), welche das Ganze beherrſcht; dieſe iſt bei dem Menſchen die Seele, bei den Thieren etwas der Seele Aehnliches, als die Quelle ihres Inſtinctes (unde oriantur rerum appetitus) *), bei den Pflanzen eine gewiſſe Kraft in den Wurzeln; folglich muß auch die Grundkraft in der Natur das Allervollkommenſte ſein. Denn was Menſchen und Thieren als Theilen der Welt zukommt, muß nothwendiger Weiſe auch dem Ganzen zukommen. Das ἡγεμονικον, welches ein eigenes Wort der Stoiker iſt, wird in Anſehung des Menſchen ſo von ihnen erklärt **): ἡγεμονικον (ἐστι) το κυριοτατον της ψυχης, ἐν ᾧ αἱ φαντασιαι (notiones hauriuntur) και ὁρμαι γινονται, και ὁθεν ὁ λογος ἀναπεμπεται. Man ſieht hieraus, daß ſie nichts anders darunter verſtanden, als die denkende Seele des Menſchen. Die bloß lebende und empfindende nannten ſie, im Gegenſatze von dieſer, την ψυχην. Doch iſt zu merken, daß ſie dieſen Unterſchied nicht immer genau beobachteten ***). Man vergleiche mit dem,

*) Dieſe rerum appetitus heißen ὁρμαι in rebus appetendis, in rebus fugiendis ἀφορμαι. Weil aber auch der Menſch dieſe ὁρμας und ἀφορμας hat, ſo nannten ſie die der Thiere ἀλογας, ſo auch diejenigen, die der Menſch mit den Thieren gemein hat; die er aber nicht mit ihnen gemein hat, λογικας.

**) Laert. L. VII. ſ. 153. p. 467.

***) S. Menage in den Anmerk. zum Laerz, p. 283.

was hier Balbus ſagt, dasjenige, was Sextus Empirikus *) von den Stoikern anführt: ἐν παντι πολυμερει σωματι και κατα Φυσιν διοικεμενῳ **) ἐσι το κυριευον, καθ' ὁ και ἐφ' ἡμων μεν ἡ ἐν καρδια ***) τυτο τυγχανειν ἀξιυται, ἡ ἐν ἐγκεφαλῳ ἡ ἐν ἀλλῳ τινι μερει τυ σωματος. ἐπι δε των Φυτων, ὐ κατα τον ἀυτον τροπον, ἀλλα ἐφ' ὡν μεν κατα τας ριζας, ἐφ' ὡν δε κατα την κομην †), ἐφ' ὡν δε κατα το ἐγκαρδιον. ὡστε ἐπει και ὁ κοσμος ὑπο Φυσεως διοικειται, πολυμερης καθεστως (multis partibus conſtans) ἐιη ἀν τι ἐν ἀυτῳ το κυριευον, και το προκαταρχομενον των κινησεων· (qui ſit primus motor) ὐδεν δε δυνατον ἐιναι τοιυτον, ἡ την των ὀντων Φυσιν, ἡτις Θεος ἐσιν. (hoc neceſſario nihil aliud eſſe poteſt, quam rerum natura, quae eſt deus) ἐσιν ἀρα Θεος. Was alſo hier beim Sextus das Κυριευον heiſt, iſt ſonſt bei den Stoikern das ἡγεμονικον.

Omnium rerum poteſtate dominatuque digniſſimum, heiſt ſo viel: „Es ſchickt ſich für dieſes Weſen allein, daß es alles beherrſche," oder

*) Adv. Phyſ. l. I. ſ. 119. ſeqq. p. 578.

**) Σωμα κατα Φυσιν διοικεμενον iſt eben ſo viel als ſ. 81. p. 570. σωμα συνεχομενον ὑπο Φυσεως. (corpus, quod a natura regitur, continetur)

***) Die meiſten unter den Stoikern waren darin einig, daß die Seele ihren Sitz im Herzen habe. S. Lipſ. Phyſiol. Stoic. L. III. Diſſ. XVIII.

†) Κατα την κομην, in coma i. e. in foliis. So wird coma oft bei den lateiniſchen Dichtern gebraucht. Virg. Aen. VII. 60. κατα το ἐγκαρδιον, in medulla; ſonſt heiſt dieſes bei den Griechen μυελος.

„Dieses Wesen allein kann alles beherrschen.“ Denn dignum est heist bei den Lateinern oft so viel als πρεπει, es schickt sich, es ist fähig. (Die deutsche Uebersetzung S. 105. muß auf diese Art geändert werden.)

Naturamque eam — bis natura divina contineri. Diese Worte lassen sich aus der zuvor angeführten Stelle des Sextus leicht verstehen. Balbus sagt so viel: „Diejenige Kraft, welche das Ganze durchdringt und zusammenhält, muß, als die Grundkraft, (als das κυριευον oder ἡγεμονικον) die höchste Vernunft besitzen; daraus folgt: die Welt ist Gott, und ihre Grundkraft ist in der göttlichen Natur selbst gegründet.“ Daß hierin die Stoiker keine Spinozisten sind, habe ich schon beim fünften Capitel angezeigt, und den Punct angegeben, worin sie sich von Spinoza's Systeme unterscheiden. Mundi ille fervor, purior u. s. w. ist nichts anders als der reinste Aether, in welchen die Stoiker die Gottheit versetzen, oder vielmehr, den sie für die Gottheit selbst anzunehmen scheinen. Von diesem Aether behauptet Balbus, daß er von keiner andern, außer ihm befindlichen, Ursache bewegt werde, sondern den Grund der Bewegung in sich selbst enthalte (is ardor, qui est mundi — sua sponte moveatur.) Sextus Empirikus, welcher die Beweise der Dogmatiker für und wider das Dasein der Gottheit aufstellt, sagt in der Person eines Stoikers über den primum motorem folgendes: „Wenn wir ein schönes und fleißig gearbeitetes Kunstwerk erblicken, so

wollen wir den Künstler desselben wissen, weil sich der Stoff nicht selbst in Bewegung setzen kann. Da wir nun sehen, daß die Materie der Welt bewegt wird, und Form, Gestalt und Schmuck besitzt; so fragen wir mit Recht, welche Kraft sie bewegt, und auf so vielfältige und verschiedene Art gestaltet habe? Diese kann aber nichts anders sein, als eine gewisse Kraft, welche das Weltall durchdringt, so wie die Seele unsern Cörper. Diese Kraft also bewegt sich entweder selbst (αὐτοκινητος ἐστιν), oder wird von einer andern Kraft bewegt. Da es nun ungereimt wäre, die bewegenden Kräfte in's Unendliche zu vermehren: so muß eine Kraft existiren, die den Grund der Bewegung in sich selbst hat, (καθ' ἑαυτην αὐτοκινητος δυναμις), göttlich und ewig ist. Sie muß sich aber entweder von Ewigkeit her, oder von einer Zeit her bewegen. Das letztere kann nicht statt finden; denn es wäre keine Ursache vorhanden, warum solches von einer gewissen Zeit an geschehen sollte. Es ist also eine ewige Kraft, welche die Materie bewegt, und nach Regeln der Ordnung die Erzeugung und Verwandlung (der Geschöpfe) in ihr hervorbringt *)." Die Stoiker argumentirten hier sehr richtig, und der Analogie des menschlichen Geistes ganz gemäß, weil es nicht möglich ist, bei dem Bedingten stehen zu bleiben, und der menschliche Geist nothwendig bis zu etwas Unbedingtem fortgehen muß.

*) Sextus Empiric. adv. Physic. L. I. s. 75. seqq. p. 569. Daß die Grundkraft der Welt ewig sei, und nach Gesetzen der Ordnung alles in der Welt eingerichtet habe, darüber s. Lips. Phys. Stoic. III. Diss. 21.

* * *

Cap. XII.

Audiamus enim Platonem, quasi quendam deum philosophorum. Balbus sagt hier vom Plato, daß er zweierlei Arten der Bewegung angenommen habe, alterum suum, alterum externum. Dies ist etwas kurz ausgedrückt. Das suum kommt demjenigen Wesen zu, welches den Grund der Bewegung in sich hat (αὐτοκίνητον), und das externum dem, was seine Bewegung von einer andern Kraft empfängt. Ein solches αὐτοκίνητον war, nach dem Plato, auch die menschliche Seele. Hierüber trägt Sokrates im Phädrus folgende Gedanken vor: „Was immer bewegt wird, ist ewig. — Dasjenige, was seine Bewegung von etwas anderm empfängt, muß aufhören zu leben, so bald es nicht mehr bewegt wird. Nur das, was sich selbst bewegt, verliert seine Bewegung nie. — Da nun am Tage liegt, daß dasjenige ewig sei, was sich selbst bewegt; wer wollte da wohl leugnen, daß die Seelen von solcher Natur sind? Denn alles, was von einer außer ihm befindlichen Kraft seine Bewegung erhält, ist leblos. Was aber lebt, das bewegt sich durch seine eigene in ihm liegende Kraft. Diese Kraft ist der Seele eigenthümlich, sie ist also nicht erzeugt, sie geht auch nicht unter *).“ Hunc

*) Ich kann nicht umhin, die ganze Stelle des Cicero, wo er dieses Räsonnement aus dem Plato übersetzt hat, hinzuzufügen. Quod semper movetur, aeternum est. Quod autem motum affert alicui, quodque ipsum agi-

motum in solis animis esse ponit. „Diese Bewegung schreibt Plato allein den Seelen zu," nämlich in Rücksicht auf den durch sie belebten Cörper. Dieser war ein κινουμενον ὑφ' ἑτερου, und die Seele eine δυναμις αὐτοκινητος καθ' αὑτην, wie sich Sextus über die Stoische Weltseele ausdrückt. Wie kann aber Plato von der Seele sagen, daß sie als ein αὐτοκινητον ewig und unsterblich sei? oder, um mich der Uebersetzung des Cicero zu bedienen, neque nata certe et aeterna? Nämlich Plato leugnete damit nur so viel, daß die Seele mit dem Cörper entstehe. Denn die Seelen waren seiner Meinung nach reine Geister, die sich in höhern Regionen, nahe bei der Quelle aller Weisheit und Vollkommenheit, bei der Gottheit selbst, aufgehalten und sich mit Betrachtung der Natur der Dinge beschäftigt hatten. Nachdem sie aber wider die von der Gottheit ihnen vorgeschriebenen Gesetze der Ordnung gehandelt hatten; so wurden

tatur aliunde, quando finem habet motus, vivendi finem habeat necesse est. Solum igitur, quod se ipsum movet, quia nunquam deseritur a se, nunquam ne moveri quidem desinit. Quin etiam ceteris, quae moventur, hic fons, hoc principium est movendi. Principii autem nulla est origo: nam e principio oriuntur omnia: ipsum autem nulla ex re alia nasci potest: nec enim esset id principium, quod gigneretur aliunde. — Quum pateat igitur, aeternum id esse, quod se ipsum moveat: quis est, qui hanc naturam animis esse tributam neget? Inanimum est enim omne, quod pulsu agitatur externo. Quod autem est animal, id motu cietur interiore et suo. Nam haec est propria natura animi atque vis: quae si est una ex omnibus, quae se ipsa semper moveat; neque nata certe est, et aeterna est. (Tuscul. Quaest. L. I. 22.)

sie aus jenen seligen Wohnsitzen auf diese Erde vertrieben, und die Demiurgen baueten Cörper für sie, worin sie eine Zeitlang gleichsam als in einem Gefängnisse wohnen müssen. Das beste nun, was die Seele in diesem Cörper thun kann, ist, daß sie sich reinigt *) d. h. so viel als möglich vom Einflusse des Cörpers und seiner Begierden sich frei macht. Die Seelen sind also nicht, gleich der Gottheit, ewig, sondern es sind Geschöpfe, aus den Ueberbleibseln der Weltseele gebildet **); aber lange vor dem Cörper haben sie schon existirt. Diesen Platonischen Grundsatz, „Was sich selbst bewegt, ist ewig; die Seele allein bewegt sich selbst," legt Balbus hier zum Grunde, und folgert weiter: „Da sich der Aether selbst bewegt, so ist er eine Seele; und daraus folgt, die Welt ist ein belebtes Thier. Sie muß auch Einsicht haben, denn sie ist besser als irgend ein anderes Wesen. Denn so wie kein Theil des Cörpers vollkommner ist, als das Ganze ***): so

*) S. ap. Platon. in Phaed. c. 12. p. 279. ed. Fisch. (1783).

**) S. was ich im ersten Bande meiner Anmerk. beim VIII. Capitel aus dem Timäus des Plato angeführt habe.

***) Ut enim nulla pars corporis nostri est, quae non sit minoris etc. „Denn so wie kein Theil unsers Cörpers besser ist als das Ganze." So müssen in der Uebers. S. 107. diese Worte geändert werden. In den gewöhnlichen Ausgaben steht statt minoris, minor: allein da die Concinnität darunter leidet, so hat Davies, Bauhier, und nachher Ernesti, die in einigen Handschriften befindliche Lesart minoris in den Text genommen.

ist auch kein Theil der Welt besser, als die Welt. Ist aber dies; so ist die Welt auch weise.“ Bei allen diesen an einander gereiheten Schlüssen findet sich die petitio principii, daß die Seele ein αὐτοκινητον sei. Ist dieses unerwiesen, und, wie hier der Fall ist, bloß auf Platos Autorität angenommen: so fällt das Uebrige, was daraus gefolgert wird, von selbst weg. — Uebrigens gestehe ich, nicht wohl begreiffen zu können, wie Balbus, als ein Stoiker, sich der Platonischen Idee, die mit der Präexistenz der menschlichen Seele so genau zusammenhängt, zu seinem Vortheile bedienen konnte; da er als ein Stoiker doch wissen mußte, daß nach ihrem Systeme die Seele erst mit dem Cörper erzeugt wird. Denn ob sie gleich lehrten, daß die Seelen Theilchen der Weltseele (ἀποσπασματα) *) wären: so entstand doch die Individualität derselben erst durch die Erzeugung, so daß sie auf diese Art erst mit dem Cörper ihren Anfang nahmen **). Cicero scheint, meines Bedünkens, in dieser Stelle vergessen zu haben, daß er in der Person eines Stoikers redet. Es ist ihm gegangen, wie je zuweilen den dramatischen Dichtern, die gleichsam hinter der Coulisse ihr Wort mitsprechen. Daher mag es auch wohl kommen, daß er den Plato quasi deum quendam philosophorum nennt. Bei den Stoikern war Plato doch kein solches Orakel, daß ihm Balbus dieses Prädicat geben durfte. Hingegen für den Cicero selbst, der hier offenbar den

*) Antonin. L. II. §. 1.

**) Tiedemann System der Stoischen Philosophie, B. 2. S. 148. f. f.

Balbus zu seinem Sprachorgane macht, und der, wie er an einem andern Orte versichert, lieber mit dem großen Plato irren, als mit andern Recht haben will, schickt sich diese Lobpreisung ungemein gut. —

Sapiens sit mundus necesse est; nam ni ita esset — quam mundum omnem oporteret. „Wäre die Welt nicht weise, sagt Balbus, so wäre der Mensch, der doch nur ein Theil derselben ist, besser als die Welt selbst; und der Theil kann doch nicht besser sein, als das Ganze.“ Daß dieser Beweis eigentlich gar nichts gelten kann, liegt am Tage. Daß das Ganze nicht geringer sein kann, als ein einzelner Theil, oder überhaupt die Theile, woraus es besteht, daran zweifelt niemand. Allein, da das Ganze nichts anders ist, als der Complexus derjenigen Theile, aus welchen es besteht, so kann dem Ganzen nichts wesentlich zukommen, was nicht den Theilen eben so wohl zukomme. Wenn nun einigen Theilen der Welt, als den Menschen, Vernunft zukommt: so folgt daraus nichts weiter, als daß in dem Ganzen gerade so viel Vernunft ist, als sich in den einzelnen vernünftigen Theilen derselben (in den Menschen) befindet. — In dem gleich darauf Folgenden schließt der Stoiker nicht bündiger: „Wenn wir die Reihe der Wesen durchgehen, so müssen wir endlich auf die Gottheit kommen. Hierin finden wir Wachsthum ohne Empfindung in den Pflanzen; Empfindung und willkührliche Bewegung in den Thieren; Vernunft in den Menschen; die letzte Stufe muß von Wesen eingenommen werden, die, zufolge ihrer

Natur, ganz gut und weise sind. Da nun in jedem dieser Dinge etwas Vollkommners (eine Grundkraft, ἡγεμονικον, wie er im Vorigen sagte) sein muß: so wird es auch in der Welt, als in dem Ganzen, statt finden müssen; mithin ist die Welt vernünftig und weise."

Primae inchoataeque naturae sind diejenigen Dinge, die in der Stuffenleiter der Wesen für die untersten anzusehen sind; von welchen die Natur, so zu reden, ihre bildende Hand abgezogen, nachdem sie nichts als die Vegetation in ihnen hervorgebracht hatte. Dies zeigt sich in den folgenden Worten sehr deutlich: quibus natura nihil amplius tribuit quam ut — tueretur.

* * *

Cap. XIII. XIV.

Quartus autem gradus est eorum, qui natura boni sapientesque gignuntur. Da Balbus in dem zwölften Capitel von den Gewächsen, Thieren und Menschen gesprochen: so sollte man wohl vermuthen, daß auf dieser vierten Stuffe Wesen stehen müßten, welche höher wären als der Mensch; erstlich, weil er sagt, quibus a natura recta ratio constansque innascitur; denn die Stoiker lehrten, es werde niemand weise und tugendhaft gebohren *); zweitens,

*) Senec. de Ira, cap. 10. Non irascetur sapiens peccantibus. Quare? quia scit neminem nasci sapien-

weil er hinzusetzt, quae supra hominem putanda est. Wer sollen nun diejenigen Wesen sein, qui natura boni et sapientes gignuntur? etwan die Genien, oder Dämonen, wovon nach der Lehre der Stoiker so wohl als anderer Weltweisen der höhere Luftraum erfüllt war*)? Aber, warum bediente sich Cicero desfalls der gegenwärtigen Zeit, gignuntur — quibus innascitur recta ratio? und warum setzt er nicht ein einziges Wort hinzu, um sie dem Leser kenntlicher zu machen? Oder sollen es Menschen sein, die die Natur gleich bei ihrer Geburt in Ansehung des richtigen Verstandes ausgezeichnet hat? Allein die Stoiker leugneten, daß jemand weise und gut gebohren werde! Ich getraue mich hier nicht zu entscheiden.

Neque enim dici potest in ulla rerum institutione — aliquid extremum atque perfectum. In der deutschen Uebersetzung S. 108. lauten diese Worte so: „Man kann nicht sagen, daß irgend etwas in der Welt existire, das nicht zu einem gewissen Grade der Vollkommenheit bestimmt sei.“ Dies hat Balbus nicht sagen wollen, sondern: „Die Natur hat sich in der Anordnung und Erzeugung der Dinge ein höchstes Ziel der Vollkommenheit vorgesetzt;“ oder: „In jeder Art Dingen ist ein gewisses höchstes Ziel der Vollkommenheit, auf welches die Natur hinarbeitet.“ Dies wird durch die nachfolgenden

tem, sed fieri. Und Cicero sagt selbst Cap. 14. nec hominis natura perfecta est; et efficitur tamen in homine virtus.

*) Lipſ. Phyſ. St. I. Diſſ. XX. p. 58.

Beispiele erläutert. So arbeitet die Natur z. B. in einem Thiere oder Gewächse auf die in diesen Geschöpfen erreichbare höchste Vollkommenheit hin, und nur äußere Umstände sind Schuld daran, wenn das extremum atque perfectum in jeder Art, wie es Cicero nennt, nicht erreicht wird. —

Videmus naturam suo quodam itinere ad ultimum pervenire. „Wir sehen, daß die Natur auf eine ihr eigene Weise zum höchstmöglichsten Ziele der Vollkommenheit gelangt," dies geschieht stuffenweise. Unstreitig hat Cicero durch das itinere pervenire jenen bekannten Satz des Zeno ausdrücken wollen, nach welchem die Natur nichts anders war, als ein πυρ τεχνικον (ignis artifex) ὁδῳ βαδιζον εἰς γενεσιν *); welche Worte er im zwei und zwanzigsten Capitel durch ignem artificiosum ad gignendum progredientem via übersetzt hat. —

Non sit deterior mundi potius quam humana conditio. Diese Worte heißen in der Uebersetzung S. 109. so: „Wäre da nicht der Zustand der Welt geringer, als der des Menschen?" Sie sollten der Deutlichkeit wegen so übersetzt sein: „Dann wäre die Welt unvollkommner als der Mensch."

*) Diog. Laert. L. VII. s. 156. — Die Worte, quocirca necesse est — quo nulla vis possit accedere, sind S. 105. so übersetzt: „Es muß deshalb eine vierte und höchste Stuffe da sein, die durch keine Kraft kann erhöht werden." Die letzten Worte: „die durch keine Kraft kann erhöht werden," müssen so verändert werden: „die durch keine äußere Kraft kann verhindert werden." So erfordert es der ganze Context.

Et sapiens a principio mundus et deus habendus est. Diese Stelle scheint zu beweisen, daß die Stoiker Gott und die Welt für eins und dasselbe gehalten haben. Allein sie nannten die Welt nur in so fern Gott, in so fern sie von der anima mundi, oder der Gottheit, durchdrungen war. Es ist unbegreiflich, wie Bayle in dem Art. Spinoza sagen konnte: le dogme de l'ame du monde, qui a été si commun parmi les anciens, et qui faisait la partie principale du Systême des Stoiques, est dans le fond celui de Spinoza. Ich habe beim fünften Capitel schon meine Meinung darüber gesagt *).

* * *

Cap. XV — XVI.

Quae ex mobilissima — et sentire atque intelligere dicantur. Wenn die Gestirne aus dem reinsten Aether bestehen, wie die Stoiker nach ihrer falschen Naturlehre behaupteten, und dieser Aether die Gottheit selbst, oder wenigstens das Sensorium derselben ist: so ist die Folgerung richtig, daß den Gestirnen göttliche Natur zukomme. Daß sie ganz feuriger Natur wären, glaubten die Stoi-

*) Man lese des tiefdenkenden Hrn. Pr. Heydenreichs vortreffliches Buch, dessen zweiter Theil noch erwartet wird, Natur und Gott nach Spinoza, besonders von S. 77. bis zu Ende, so wird man sich richtigere Begriffe vom Spinozismus machen.

ker auf das scheinbare Zeugniß der Sinne, und setzten noch dieses als einen Beweis von der Vernunft und Einsicht derselben hinzu: daß sie einen bestimmten und unveränderlichen Lauf hielten. Uebrigens daß die Gestirne von runder Gestalt, ganz feuriger Natur, und der schnellsten Bewegung wären, die Erde hingegen unbeweglich und in dem Mittelpuncte der Welt gegründet; endlich, daß von den Ausdünstungen der Gewässer die Gestirne sich gleichsam tränkten: ist eine Meinung, die die Stoiker nicht erfunden hatten. Thales, Anaximenes und eine Menge alter Weltweisen hatten *) sie schon, und die Stoiker behielten sie unverändert bei **).

Absurdum esse Aristoteli etc. Die Stelle des Aristoteles, auf welche sich Balbus hier beruft, ist verloren gegangen; indessen bestätigt Plutarch de placit. Phil. V. 20., dessen Worte Davies angeführt hat, das Nämliche in Absicht des Aristoteles: ἐστι πραγματεια Αριστοτελους, sagt er, ἐν ᾗ τεσσαρα γενη ζωων φησι, χερσεια, ἐνυδρα, πτηνα, ὀυρανια. Eben diese Eintheilung wurde auch von den Stoikern beibehalten. —

*) Lipſ. Phyſiol. Stoic. L. II. Diſſ. XIV. p. 105.

**) Die in meiner Ueberſ. S. 111. befindliche Note nehme ich hiermit als unnütz zurück; denn Robinet und die Stoiker ſind ſehr verſchieden. S. 113. iſt in den Worten (c. 16.) ſenſum autem aſtrorum etc. auf eine geſuchte Weiſe ſenſus durch Sinneskraft, ſtatt Empfindung überſetzt worden. Auf eben der Seite, in quo nihil eſt temerarium (der alle Unordnung vermeidet) ſollte es heißen: nach welchem nichts ohne Abſicht geſchieht.

Ordo autem siderum et in omni aeternitate constantia neque naturam significat: „Die Ordnung der Gestirne und ihr in Ewigkeit unverrückter Lauf läßt nicht vermuthen, daß dieses Folge ihrer natürlichen Einrichtung sei;“ so, glaube ich, muß das Wort natura hier verstanden werden; denn der Stoiker will, dünkt mich, so viel sagen: Die Ordnung der Gestirne zeigt weder von einer mechanischen, in ihnen selbst befindlichen Kraft, denn ihr Lauf spricht von Ordnung; auch kann der Zufall die Ursache davon nicht sein, denn der Zufall ist ein Feind derselben. (neque fortunam, quae amica — respuit.) Lambin will, statt plena rationis, expers lesen; ich wünschte, daß durch irgend eine gute Handschrift diese Verbesserung unterstützt würde; denn die Concinnität der hier auf einander folgenden Sätze scheint zu fordern, daß expers, nicht plena, gelesen werde. — Im zweiten Theile der Periode, neque fortunam etc. sind die folgenden Worte: quae amica varietati constantiam respuit, die nähere Bestimmung von fortuna, und so sollten auch wohl die Worte: est enim plena rationis, auf das letzte Wort naturam gezogen werden; allein wenn plena stehen bleibt, so müssen sich diese Worte auf constantia beziehen, wodurch allerdings die Concinnität leidet. Der Sinn scheint, mir wenigstens, ausdrücklich zu fordern, daß statt plena, expers, wie Lambin vorschlägt, oder etwas ähnliches gelesen werde. Denn die Gedankenfolge des Stoikers ist diese: „Der ordnungsvolle Lauf der Gestirne ist keine mechanische Kraft, denn dieser

fehlt die Vernunft: sie ist kein Zufall, denn dieser bleibt sich nicht gleich.“ Ich meines Theils würde statt plena rationis, aliena rationis lesen, welche Veränderung in Ansehung der Buchstaben nur gering wäre. Zwar findet man alienus mit dem Genitiv construirt nur selten, aber man findet es doch, z. B. Sallust. Catil. 40. domus non aliena consilii.

Natura moveri censuit aut vi aut voluntate. Aristoteles nahm, wie diese Stelle lehrt, dreierlei Arten der Bewegung an. Erstlich bewegt sich ein Cörper vermöge seiner natürlichen Einrichtung, und so liegt das mechanische Princip der Bewegung in ihm selbst; oder durch eine von außen auf ihn wirkende Kraft (aut vi), oder durch seinen eigenen Willen (aut voluntate). Daß natura und vis hier so müssen verstanden werden, lehrt das Folgende. —

Quae qui videat — si deos esse neget. Die Stoiker wollten mit den Ausdrücken: „die Gestirne sind Götter!“ nichts anders bezeichnen, als: sie sind göttlicher Natur; und in so fern sie Theile des Aethers sind, sind sie auch Theile der Gottheit, eben so, wie die menschlichen Seelen. Dies ist kein Polytheismus. Augustin *) drückt diese Stoische Meinung sehr richtig aus: Dicunt omnia sidera partes Jovis **) esse, et omnia vivere atque rationales ani-

*) Civit. Dei, L. IV. c. 11.

**) Daß unter dem Jupiter hier der Aether zu verstehen sey, lehrt der bekannte Vers des Ennius, Cap. 2.

mas habere, et ideo sine controversia deos esse. Lactanz *), der diese ganze Stelle des Cicero anführt, aber sie entweder nicht verstanden hat, oder nach seiner gewöhnlichen Unredlichkeit nicht verstehen wollte, schließt bei den Worten des Cicero: non indocte solum verum etiam impie faciat, si deos esse neget, mit folgendem herzhaften Epiphonema: Nos vero quidem et constanter negamus, ac vos, o philosophi, non solum indoctos et impios, verum etiam caecos, ineptos delirosqae probamus, qui ignorantiam imperitorum vanitate vicistis. Wonach sich also zu achten!

* * *

Cap. XVII.

Nachdem der Stoiker in den vorhergegangenen Capiteln, seiner Eintheilung nach **), die Existenz der Götter oder vielmehr der Gottheit bewiesen, so fährt er nun fort, die Natur und Eigenschaften derselben zu zeigen. Diese Abhandlung, welche bis zum 29sten Capitel fortläuft, enthält manche vortreffliche Gedanken, einige schneidende Bemerkungen über die Epikurische Theologie, aber auch manche ein-

adspice hoc sublime candens, quem omnes invocant Jovem.

*) L. II. (de orig. erroris) cap. 5.

**) Cap. I. dividunt totam quaestionem in partes quatuor: a) esse deos, b) quales sint, c) mundum ad his administrari, d) consulere eos rebus humanis.

leuchtende Ungereimtheiten, die der Leser ohne meine Erinnerung leicht inne werden wird. —

Ea difficultas — similes philosophos imperitorum. Diese, dem Pöbel ähnliche, Philosophen sind hier die Anhänger der Epikurischen Schule, welche sich die Götter schlechterdings nicht anders, als in menschlicher Gestalt, vorstellen konnten. Cuius opinionis levitas confutata a Cotta. S. im ersten Buche vom 27sten Capitel an. Es folgt sodann die Definition von der Gottheit: Primum ut sit animans, (daß sie erstlich ein Thier sei), deinde ut in omni natura nihil eo sit praestantius; (daß sie das vollkommenste Wesen sei.) Ich theile hierzu die Worte des Zeno aus dem Laerz *) mit, in welchen gelehrt wird, was die Gottheit sei. Θεον εἰναι ζωον ἀθανατον, λογικον, τελειον, ἡ νοερον ἐν εὐδαιμονια, κακυ παντος ἀνεπιδεκτον (expertem omnis mali), προνοητικον κοσμυ τε και των ἐν κοσμῳ· μη εἰναι μεν τοι ἀνθρωποιορφον. (Dieser Zusatz gilt der Epikurischen Schule) εἰναι δε τον μεν δημιυργον των ὁλων (opificem rerum universitatis) και ὡσπερ πατερα παντων **). Κοινως τε και το μερος ἀυτυ το διηκον δια παντων, ὁ πολλαις προσηγοριαις προσονομαζεται κατα τας δυνα-

*) Diog. Laert. L. VII. f. 147. p. 458.

**) Dies sind Ausdrücke, welche die Stoiker vom Plato entlehnt haben, von welchem das höchste Wesen, τεκτων, ποιητης, δημιυργος, ποιητης και πατηρ τυδε τυ παντος u. s. w. genannt wird. v. in Timaeo p. 303. p. 306. Vol. IX. Oper. Plat. ed. Bipont.

μεμιγ. (et totus et ex parte omnia permeat multisque insignitur nominibus, prouti diversis modis vim suam exserit). Im folgenden zeigt der Griechische Verfasser, daß die Namen Athene, Hora, Zevs u. s. w. nichts als verschiedene Benennungen der verschiedenen Wirkungen der Gottheit sind, welches auf gleiche Weise vom Balbus im 25sten Capitel dargethan wird.

Die Gottheit ist also, nach Stoischen Begriffen, ein lebendiges Wesen, ein Thier; und diese Benennung paßt sehr gut zur Welt, indem sonach die Gottheit mit einem organischen Cörper umgeben ist. Sie ist ferner höchst vollkommen, höchst glückselig durch die Vernunft, und unsterblich. Hier ließe sich zwar einwenden, daß die höchste Glückseligkeit nicht statt finde, weil die Gottheit unaufhörlichen Veränderungen unterworfen sei, und einst beim Weltenbrande sich selbst zerstören werde! Dieser Einwurf ist von keiner besondern Wichtigkeit, weswegen auch die Stoiker keine Rücksicht darauf nahmen. Freilich — so konnten sie, dünkt mich, antworten — ist die Welt, oder die Gottheit, fortwährenden Veränderungen unterworfen; ein Geschöpf vergeht, ein anderes entsteht; aber dies alles sind nur Erscheinungen! Das Ganze dauert fort, die Grundkraft bleibt dieselbe. Die Welt wird sich einst selbst durch die Kraft des Feuerprincips zerstören; aber diese Zerstörung ist nur scheinbar; nur die Form, welche den Sinnen sich darstellt, geht unter; die Substanz bleibt dieselbe, und wird einst wieder durch sich selbst die sichtbare Welt in ihrer vormaligen Gestalt wieder entstehen lassen. —

Um aber auf die Natur der Gottheit wieder zurück zu kommen, so scheinen die Stoiker selbst nicht recht zu wissen, was sie daraus machen sollen. Ich sage: sie scheinen; denn die Widersprüche lassen sich wohl am Ende noch heben. Die Gottheit war ihnen bald ein denkendes und vernünftiges, nach einem gewissen Plane die Geschöpfe erzeugendes Feuer; (πυρ τεχνικον ὁδῳ βαδιζον εις γενεσιν.) bald der Aether; bald das Gesetz der Natur, welches das Gute befielt, das Böse verbietet (vis recta imperans prohibensque contraria. 1. 14.); bald die Weltseele; bald die Welt durchdringende Vernunft; bald das Fatum; bald die Welt selbst.

Der Aether, das künstliche Feuer (ignis opifex), die Weltseele, durchdringen alles, sie sind ein denkendes Wesen. Dies alles sind synonymische Benennungen eines und desselben Wesens. Die die Welt durchdringende Vernunft ist ebenfalls nichts anders, als der Aether oder die Weltseele, in so fern diese vernünftig ist. Das Gesetz der Natur ist (so wie die die Welt durchdringende Vernunft) die Weltseele, in so fern sie vernünftig ist, und ihrer Vollkommenheit gemäß wirkt, mithin Gutes wollen und befördern, Böses mißbilligen und verhindern muß; das Fatum ist nichts anders, als die nach Absichten wirkende Weltseele, zufolge welcher kein Zufall in den Weltbegebenheiten statt findet; endlich die Welt selbst ist die Gottheit, in so fern die Weltseele alles durchdringt, und die Gottheit von der Welt gleichsam als mit einem Organe bekleidet ist. Ungeachtet zwar die Stoiker den Aether

geradezu die Gottheit nennen, so kann ich mir doch nicht überreden, daß so vernünftige Leute wie Zeno und dessen scharfsinnige Nachfolger, dergleichen Kleanth, Chrysipp u. a. waren, den Aether zur Substanz derselben gemacht, und nicht vielmehr dieses subtile Feuerprincip für das, wesentlich mit der Gottheit verbundene Sensorium derselben sollten gehalten haben, um sich nämlich die Möglichkeit zu denken, wie sie nicht allein ein denkendes, sondern auch ein empfindendes Wesen sein könne. —

Hic quam volet Epicurus — minime respiciens patriam. Epikur war bekannter Maßen aus Athen, dem Sitze der Urbanität, gebürtig; allein seine Scherze ließen keinen Athenienser in ihm vermuthen. Ich habe schon im ersten Bande dieser Anmerkungen einigemal bemerkt, wie ungesittet er sich gegen andere Weltweise benahm, und welcher pöbelhaften Invectiven er sich gegen sie bediente. Man erinnert sich auch ohne Zweifel, welche derbe Wahrheiten dem Vellejus deshalb im 29sten Capitel des ersten Buchs gesagt worden. Die Worte: minime respiciens patriam, erklärt Ernesti durch patriae dignitati consulere, gesteht aber, daß er die, in einer Ursinschen Handschrift befindliche, Lesart respiens vorziehe. Casaubonus ad Theophr. Char. 1. will ebenfalls resipiens gelesen wissen. Man würde also diese Worte so übersetzen müssen: „sein Witz hat nichts ähnliches von seinem Vaterlande.“ Cicero könnte allerdings resipiens geschrieben haben. Jedoch giebt auch die gewöhnliche Lesart, respiciens

patriam, einen guten Sinn: „Er macht seinem Vaterlande eben nicht viel Ehre!“ —

Se non posse intelligere — rotundus deus. Man erinnere sich an das, was Vellejus B. I. Cap. 10. dawider eingewendet hatte.

* * *

Cap. XVIII.

Interea, Velleji, noli, quaeso — expertes esse doctrinae. „Indeß, lieber Vellejus, bilde dir ja nicht ein, als wären wir mit der Mathematik völlig unbekannt.“ So habe ich die lateinischen Worte S. 116. in meiner Uebersetzung ausgedrückt. Allein die Formel: prae se ferre, kann nicht durch einbilden übersetzt werden: sich äußern, sich merken lassen, dies ist die Bedeutung derselben. Nun hatten sich aber die Epikurer nirgends merken lassen, als wenn sie die Stoiker für Ignoranten in der Mathematik hielten. Sollen also diese Worte einen vernünftigen Sinn geben, so darf nicht nos, es muß vos gelesen werden. Walker (dessen kritische Anmerkungen an der Daviesschen Ausgabe zu finden) hat vos aus einer Handschrift hergestellt, und Davies und Ernesti sind ihm hierin gefolgt. Die Worte: noli quaeso prae te ferre, vos plane expertes esse doctrinae, geben nun einen ganz andern Sinn: „disputire doch ja nicht auf eine Weise, daß man glauben sollte, eure Schule wüßte schlechterdings nichts von Mathematik!“

Quia nunquam eruditum illum pulverem attigistis, d. i. „ihr habt nie Mathematik studirt.“ Die alten Meßkünstler zeichneten ihre mathematischen Figuren in Staub aus kleingeriebenem Glase, womit ein Meß- oder Rechentisch (abacus) bestreut war. Das Instrument, womit sie sie zeichneten, hies radius, und dieser Staub κατ' ἐξοχην pulvis eruditus, auch schlechtweg pulvis. So sagt Cicero Tuscul. V. 23. humilem homunculum a pulvere et radio excitabo, i. e. geometram. Daß die Epikurer die Mathematik gänzlich verachteten, davon s. Gassendi de vit. et mor. Epic. VIII. 5.

Ne hoc quidem physici intell. pot. Diese Worte enthalten einen feinen Spott; denn die Epikurische Schule hatte unter allen die elendeste Physik. Diese Unwissenheit in der Naturlehre wird ihr an mehrern Orten vom Cicero vorgeworfen, z. B. L. I. c. 23. seqq.

Sed dum palato, quid sit — caeli palatum, ut ait Ennius, n. susp. Caeli palatum heißt das Gewölke des Himmels, wegen der Aehnlichkeit, welche es mit dem Gaume hat. Cicero bedient sich hier dieses sonderbaren Ausdrucks aus keiner andern Ursache, wie man sieht, als um ein Wortspiel zu machen.

* * *

Cap. XIX.

Alterum continuas converſiones d. iisd. ſp. Unter dieſen ſind, wie auch Erneſti angemerkt hat, die Planeten zu verſtehen, welche in ihrem Laufe, von Morgen nach Abend zu, in ihrer Bahn wieder umwenden und den Weg vom Abend nach Morgen zu nehmen *). Die Bewegung der andern Geſtirne, von welchen der Stoiker ſagt: ſpatiis immutabilibus ab ortu ad occaſum etc. iſt nur ſcheinbar; wie aus jedem neuen Aſtronomen zu erlernen iſt **). Meine Abſicht iſt nicht, mich über die aſtronomiſchen Dinge auszubreiteten, zumal da ich ſelbſt nur ganz geringe Kenntniſſe davon beſitze; ich verweiſe daher ein für allemal auf das in der Note angeführte Werk von Bode.

Ipſa enim umbra terrae ſoli officiens noctem efficit. Der Schatten der Erde, welchen ſie der Sonne entgegen wirft, ſoll die Nacht verurſa-

*) Demjenigen Leſer, der von aſtronomiſchen Dingen noch gar keine Kenntniß hätte, iſt das Büchelchen von Schmidt, über die Weltkörper, zu empfehlen, worin er das Nöthigſte finden wird. Will er nachher mehr wiſſen, ſo würde z. B. Bode's Anleitung zur Kenntniß des geſtirnten Himmels eins der beſten ſein. Auch ſind Wünſchens Kosmologiſche Unterhaltungen ſehr zu empfehlen. —

**) S Bode am angef. Orte, S. 26 ff. (vierte Ausgabe 1778.)

chen! Die Alten wußten freilich manche Dinge nicht, die heut zu Tage jeder Schüler weiß. Allein auch die Lesart scheint nicht richtig zu sein. Cicero will unstreitig nicht behaupten, daß der Schatten der Erde, welcher sich der Sonne entgegen stellt (soli officiens), die Nacht hervorbringe; denn wie kann solches der Schatten verursachen? Er will dieses sagen: Der durch die Erde verursachte Schatten, wenn sie der Sonne in ihr Licht tritt, bringt die Nacht hervor. Ungeachtet nun zwar, wie bekannt ist, auf diese Weise die Nacht nicht entsteht, so ist doch wenigstens Sinn in diesen Worten, in Rücksicht auf die Astronomie der Alten; in jenen hingegen gar keiner. Ich glaube daher, man muß ohne Bedenken Geßners Verbesserung beistimmen, welcher für officiens, officientis *) in den Text genommen hat.

Solis orbium v. defectibus. Wie das defectibus in den Text gekommen, mag ich nicht errathen; man construire und interpretire es wie man will, so kommt kein Sinn heraus; dazu fehlt es auch in den meisten Handschriften, und gute Kritiker, unter diesen Ernesti, haben es ausgestrichen. In meiner Uebersetzung (S. 118) habe ich auch schon so übersetzt, als wenn es nicht da stünde **).

*) Chrestomath. Ciceron. p. 406. St. CIII.

**) Die Worte in der Uebers. (S. 118) „indem sie (die Sonne) ihren Weg bald gegen Süden bald gegen Norden zu nimmt“ müssen so heißen, „indem sie ihren Lauf einmal gegen Süden, das anderemal gegen Norden vollendet.“

Proximus acceſſus ad ſolem. Dies geſchieht, wenn der Mond uns als neu vorkommt, und heißt bei den Aſtronomen conjunctio; der receſſus des Mondes iſt, wenn er am weiteſten von der Sonne entfernt ſteht, und uns Erdbewohnern als voll erſcheint. Hier befindet er ſich 180 Grade oder einen halben Zirkel von der Sonne *). Iſt er am weiteſten von der Erde entfernt, ſo heißt es bei den Aſtronomen: er iſt im apogaeo; iſt er ihr am nächſten, ſo befindet er ſich im perigaeo. (Erdnähe, Erdferne.)

Regio mutatur, quae tum eſt aquilonalis tum auſtralis. Cicero verſteht hierunter die Breite, nach welcher der Mond fünf Grade gegen Mittag, und eben ſo viel gegen Mitternacht von der Ekliptik abweicht. —

In lunae quoque curſu eſt et brumae quaedam, et ſolſtitii ſimilitudo. Dies heißt, dünkt mich, ſo viel: Der Mondslauf hat in ſo fern eine Aehnlichkeit mit dem Sonnenlaufe, daß, ſo wie die Sonne den längſten und kürzeſten Tag ſchaft, ſo erleuchtet auch der Mond, in Zeit von einem Monate, eine Nacht am längſten, eine am kürzeſten **).

Multaque ab ea manant — quae oriuntur e terra. Dies iſt der ſogenannte Einfluß des Mondes, welchen er auf Thiere und Gewächſe

*) Bode's Anleit. zur Kenntniß des geſtirnten Himmels, S. 42 ff.

**) Wie bruma und ſolſtitium von guten latein. Schriftſtellern gebraucht werden, habe ich beim 7ten Capitel angezeigt.

haben soll. Ob und welchen er darauf habe, weis ich nicht, wohl aber so viel, daß ihn die Alten in Absicht auf die Zeit der Aussaat, der Erzeugung der Thiere u. s. w. für sehr wichtig hielten.

* * *

Cap. XX.

Earum quinque stellarum, quae falso vocantur errantes. Die fünf Sterne, die nicht gleich den übrigen einen bestimmten Stand und Abstand unter sich halten, wurden um deswillen bei den Griechen Planeten genannt, die Lateiner nannten sie, wie man aus dieser Stelle sieht, schon zu Ciceros Zeiten stellas errantes. Diese Benennung will Balbus, als ein Stoiker, um deswillen nicht billigen, weil der Ausdruck einen falschen Begriff von der Zufälligkeit ihrer Bewegung erwecken könnte; denn der Stoiker war, wie billig, jedem Zufalle in den Weltveränderungen herzlich feind.

Quia tum occultantur tum rursus aperiuntur. Das erstere geschieht, wenn die Planeten der Sonne so nahe kommen, daß sie vermöge des grössern Sonnenlichtes nicht sichtbar sein können; dies wird von den Astronomen der occasus heliacus genannt, das zweite (rursus aperiuntur), wenn sie allmälig von der Sonne abweichen, so daß ihr Licht uns wieder sichtbar wird. Dies heißt der ortus he-

liacus; tum abeunt*), tum recedunt: im ersten Fall heißt der Planet directus, in so fern er gerade vor sich hingeht, im zweiten retrogradus.

Ad quoddam tempus insistunt. Dieser scheinbare Stillstand geschieht, wenn die Erde gerade gegen diese Planeten an oder von denselben abrückt; daher müssen sie uns einige Tage stille zu stehen scheinen, und dies geschieht, ehe der Planet anfängt zurücke zu gehen, und seinen Lauf vorwärts zu nehmen **).

Magnum annum Mathematici nominaverunt, qui tum etc. Von diesem anno magno, welcher auch annus mundanus genannt wird, hat Macrobius im Somnio Scipionis ausführlich gehandelt ***). Cicero sagt im Somnio Scipionis (c. 7.): cum ad idem, unde semel profecta sunt, cuncta astra redierint, eandemque totius anni descriptionem longis intervallis retulerint: tum ille vere vertens annus appellari potest; in quo vix dicere audeo, quam multa hominum saecula teneantur. Macrobius setzt in seiner Erklärung hinzu, daß die so genannten Fixsterne sich, ihres scheinbaren Stillstandes ungeachtet, bewegen,

*) Ich weis nicht, ob es nöthig war, die Lesart, adeunt, welche sich in der Ursinischen Handschrift findet, in den Text zu nehmen, wie Ernesti gethan hat; denn das cursum facere directum läßt sich wohl besser durch abire als durch adire ausdrücken.

**) Ueber die Bewegung der Planeten s. Bode am angef. Orte, S. 36 ff.

***) Macrob. Somn. Scip. L. II. cap. XI. p. 80. (ed. Basil. 1535. fol.)

und daß ein Menschenalter viel zu kurz sei, um ihr Fortrücken zu bemerken. Das Weltjahr, oder der annus mundanus, wäre alsdann zu Ende, wenn alle Sterne und Gestirne wieder auf den Ort, von welchem sie ausgelaufen, zurückgekommen wären. Hierzu giebt er ihnen mit andern ältern Naturkündigern (die er hier aber nicht anführt) einen Zeitraum von 15000 Jahren (p. 81). Andere ältere Physiker geben ihnen einen noch längern Zeitraum. Neuere Astronomen hingegen belehren uns, daß dieses alles willkührlich berechnet sei. Der Verfasser des Dialogs: De causis corruptae eloquentiae, führt aus dem Hortensius des Cicero folgendes an: Is est magnus et verus annus, quo eadem positio coeli siderumque, quae cum maxime est, rursus existet, isque annus horum, quos vocamus, annorum XIIMDCCCLIV. complectitur *). Auch aus dieser Stelle ergiebt sich, daß, wenn das große Weltjahr (welches vom Macrobius annus naturalis im Gegensatze von unsern annis civilibus genannt wird) eintreten sollte, die Gestirne nebst der Sonne und den Planeten wieder auf den Standpunct müssen gekommen sein, von welchem sie ursprünglich ihren Lauf angetreten hatten. Ueber die Zeit, wenn jenes Jahr eintreten sollte, waren die Stimmen unter den Alten getheilt **). Nach dieser Stelle des Cicero werden die Fixsterne von jenem Kreislaufe ausgeschlossen; die aber doch wohl die wich-

*) Tacit. dial. c. 16.

**) v. Jacob. Thomasius de exust. mundi Stoica, Diss. V. p. 62. seqq.

tigste Rolle dabei spielen müssen? Ich halte dieses für keinen Widerspruch, oder für einen Gedächtnißfehler; denn in jenen Stellen hat er unstreitig dasjenige Weltjahr im Sinne, welches sich Plato in seinem Timäus abgebildet hatte, und wozu die Gestirne mit gehörten *). Allein bei den Stoikern, auf welche hier allein muß Rücksicht genommen werden, ist das Weltjahr zu Ende, wenn die Planeten in der Länge sowohl als in der Breite auf eben das Zeichen im Thierkreise zurückgekommen sind, wo sie sich bei Erschaffung der Welt befunden hatten. Diese Meinung führt Nemesius: De natura hominis, ausdrücklich von den Stoikern an **). Und dies war denn der Punct, wo die ecpyrosis der Welt ihren Anfang nehmen sollte. Man darf also das Stoische Weltjahr nicht mit dem Platonischen verwechseln, wie z. B. Geßner ***) bei dieser Stelle gethan hat. —

Nam ea, quae Saturni stella — XXX fere annis. Alles, was Balbus vom Planeten des Saturnus sagt, hat seine Richtigkeit; denn er vollendet seinen Lauf in 29 Jahren, 167 Tagen, 22 Stun-

*) Cicero im Fragm. des Timäus: Nesciunt siderum errores id ipsum esse, quod rite dicitur tempus, multitudine infinita, varietate admirabili praeditos. Attamen illud perspici et intelligi potest, absoluto perfectoque numero temporis absolutum perfectumque annum tunc compleri denique, quum se octo ambitus, confectis suis cursibus, ad idem caput retulerunt, quumque eos permensus est idem et semper sui similis orbis.

**) Jacob Thomasius a. a. O. p. 70. hat diese Stelle angeführt.

***) Chrest. Ciceron. l. l. p. 411.

den. Was den Ring und die fünf Begleiter desselben anlangt; darüber kann derjenige, dem daran gelegen ist, Boden *) oder einen andern Astronomen nachsehen.

Quae φαεθων dr. — eundem XII. signorum orbem annis XII. conficit Dieser Planet durchläuft seine Bahn in 11 Jahren, 314 Tagen 12 Stunden, und ist unter den übrigen der größte. Um diesen mächtigen Weltcörper bewegen sich vier Trabanten, die ihn in seiner weiten Laufbahn um die Sonne begleiten **). Hiervon war den Alten nichts bekannt.

Inferiorem orbem tenet πυροεις, quae stella Martis. Balbus sagt von ihm: eundem lustrat orbem, quem duae superiores. Dies heißt nicht so viel, als wenn er eben dieselbe Bahn beschriebe, welche der Jupiter und Saturn beschreiben; sondern „er durchläuft, eben so wie jene, seine Bahn, welche er in einem Jahre 321 Tagen 23 Stunden 30 Minuten vollendet.

Infra stella Mercurii — στιλβων appellatur a Graecis. Dieser Planet ist der kleinste, uns aber um deswillen sichtbar, weil er der Sonne am nächsten ist, folglich ein helleres Licht als die übrigen von ihr empfängt. Cicero giebt ihm zu viel Zeit, nämlich beinahe ein Jahr, um seinen Lauf zu

*) Im angef. Werke, S. 563 f.

**) Bode am angef. Orte, S. 560.

endigen, da er doch in 87 Tagen 23 Stunden seine Bahn endigt. Die weiteste Entfernung dieses Planeten giebt Cicero auf ein signum an, d. i. der zwölfte Theil des Himmels, folglich 30 Grade. Genauer ausgedrückt, ist er 9400 Halbmesser der Erde, oder 8 Millionen große deutsche Meilen von der Sonne entfernt.

Stella Veneris, quae Φωσφορος Graece, Lucifer Latine dr. etc. Dieser Planet ist 17500 halbe Erdmesser, oder 15 Millionen große deutsche Meilen von der Sonne entfernt. Um ihre Bahn zu vollenden, braucht die Venus kein volles Jahr, sondern nur 224 Tage 16 Stunden 48 Minuten. —

Wann eigentlich die Planeten von den Griechen mit den Namen ihrer Volksgottheiten sind belegt worden, läßt sich nicht bestimmen. Aristoteles führt sie schon als bekannte Benennungen an *)! Seneca sagt ausdrücklich, Eudoxus habe die Griechen den Lauf der Planeten, welchen er selbst in Aegypten gelernt habe, zuerst gelehrt **). Ich halte solches für gänzlich falsch, indem schon Thales, Anaximander, und andere in der Astronomie so weit waren, daß sie dieses wußten, und Eudoxus lebte erst ungefähr um die Zeit des Plato. Ferner erwähnt Aristoteles sowohl der Namen

*) De mundo, Tom. II. p. 1204. ed. Pac. Aristoteles merkt an, daß der Mars auch Herkules, der Merkur Apollo, und die Venus Juno genannt werde.

**) Eudoxus primus ab Aegypto hos motus (der Planeten) in [illegible]stulit [illegible] VII. c. 3.

der Planeten als ihrer Bewegungen, als etwas längst bekanntes. Endlich sieht man auch aus dem Diodor von Sicilien, daß, nach den Aussagen der Aegyptischen Priester, alles was die Griechen von Künsten und Wissenschaften wußten, schlechterdings aus Aegypten sollten geholt haben. Da sollte Homer, Pythagoras, Demokrit, Solon, Lykurg, und eine Menge anderer Weisen, Gesetzgeber und Gelehrte, unter diesen auch Eudoxus, zu ihnen gekommen sein und von ihnen gelernt haben. Zum Beweise, daß diese Männer sich bei ihnen aufgehalten, zeigten sie Bildsäulen, Plätze, die nach ihnen benannt wären, und ähnliche Dinge *). Mit einem Worte, es scheint eine Priestersage zu sein, die wenig Werth hat. Daß übrigens schon die Chaldäer und Syrer die Gestirne, ihres unveränderlichen Laufs wegen, für belebte Wesen gehalten, sich solche als Götter gedacht, und ihnen Namen beigelegt haben; daß dieser Aberglaube sich weiter ausgebreitet; und die Griechen, welche aus dem Oriente sowohl als aus Aegypten einige geringe Kenntnisse von dem gestirnten Himmel überkamen, Namen aus ihrer Fabellehre dafür gewählt haben: solches ist aus dem Diodor **) und andern Historikern hinlänglich bekannt.

*) Dies alles sagt Diodor. L. I. cap. 96. c. 98. und an mehrern Orten.

**) Man lese z. B. L. I. cap. 11 f. f.

* * *

Cap. XXI.

Ut, haec ipsa qui nonsentiat—sensurus esse videatur *). Wenn die Stoiker etwas von den physischen Kenntnissen der Neuern gehabt, besonders von den Attractionsgesetzen etwas gewußt hätten; so würden sie doch wohl demjenigen, der den Gestirnen die Bewegung durch ihren eigenen Willen, abgesprochen hätte, nicht sogleich für sinnenlos erklärt haben. —

Nulla in caelo nec fortuna, nec temeritas, nec erratio, nec vanitas inest. Ernesti hat mit Davies statt vanitas, varietas, welches dieser in einer Handschrift gefunden, in den Text genommen. Ich sehe aber die Nothwendigkeit, von der gewöhnlichen Lesart abzugehen, nicht ein. Cicero will den Gedanken ausdrücken, daß in dem Sternsysteme nirgends Zufall herrscht; um dieses so stark als möglich zu sagen, häuft er vier Worte, die in ihren kleinen Nüancen von einander verschieden sind, und sich schwer im Deutschen erschöpfen lassen. Fortuna ist der Zufall, temeritas das Planlose,

*) Die Worte: habent suam sphaeram ab aetherea coniunctione secretam et liberam, sagen so viel: die Gestirne erhalten ihre kreisförmige Figur durch sich selbst, und der sie umgebende Aether trägt nichts bei, sie darin zu erhalten, weil er als ein höchst subtiles Princip solches nicht im Stande ist. Daß dies der Sinn sei, lehrt, halte ich dafür, der ganze Context. Die Uebersetzung dieser Worte (S. 122) ist falsch.

erratio die Abweichung von den Regeln der Ordnung, endlich vanitas (die Leerheit) enthält ebenfalls die Idee der Zwecklosigkeit. Warum sollte also diese Lesart nicht statt finden können? Denn varietas heißt in diesem Contexte nichts anders, als Abweichung von den Regeln der Ordnung. Mir kommt es vor, als wenn ein Abschreiber, welcher vanitas nicht verstanden, sich besonnen habe, daß im fünften Capitel siderum varietas — aber freilich in einem andern Sinne — vorkommt, und deshalb an dieser Stelle vanitas in varietas verwandelt habe.

Quaeque his vacant, ementita, falsa, errorisque plena. Alles Unbeständige, Regel- und Ordnungslose, im Physischen und Moralischen, (welche Uebel und Einschränkungen, nach der Lehre der Stoiker, unvermeidlich sind) befand sich, ihrem System zufolge, einzig und allein auf unserer Erde und um dieselbe, weil sie weit von dem reinen Aether, in welchem sich die Sterne befinden, entfernt ist. Die Lesart: in terris versatur*), würde auf den Mond gehen; allein, da es augenscheinlicher Unsinn wäre, vom Monde zu sagen, in terris

*) Die Uebersetzung (S. 122): „der Mond, der unter allen Sternen der letzte ist, folglich zur Erde gehört," ist nach versatur gemacht, folglich unrichtig. Desgleichen sind die Worte auf eben dieser Seite: „Wer leugnen wollte, daß die bewundernswürdige Ordnung der Himmelscörper von einem verständigen Wesen regiert würde," so zu ändern: „wer leugnen wollte — ohne Verstand sei" ꝛc. denn es spricht hier ein Stoiker, der die Gestirne selbst für verständig hielt.

versatur, so muß versantur, welches in der Lambinischen Handschrift befindlich ist, ohne Bedenken in den Text genommen werden, welches auch Ernesti gethan hat. —

* * *

Cap. XXII.

Haud ego erravero — principium duxero. Schon im 17ten Capitel hatte Balbus angefangen, die Natur und Eigenschaften der Gottheit zu erklären; er nannte sie daselbst ein belebtes und verständiges Wesen. Dieses Wesen, fuhr er fort, wäre das vollkommenste. Da sich nun nichts Vollkommeners denken ließe als die Welt, schloß er weiter, so wäre sie selbst Gott. Hierauf gieng er in seiner Untersuchung weiter, und zeigte, daß die Planeten und überhaupt der ganze gestirnte Himmel göttlicher Natur sein müssen. Hier in diesem Capitel scheint er die Untersuchung von neuem wieder anzufangen. Im vierzigsten Capitel breitet er sich ebenfalls über den gestirnten Himmel wieder aus, um die Größe und Pracht desselben darzustellen. Ueberhaupt wiederholt er die Idee von der unveränderlichen Ordnung der Welt fast zu oft, theils um die Existenz, theils um die Vorsehung der Gottheit daraus zu beweisen. Kurz, man darf in dieser Abhandlung, so wie überhaupt im ganzen zweiten Buche, nicht die strengste Ordnung suchen. Entweder es ist dem Cicero hierin gegangen, wie es andern Leuten auch zu gehen pflegt, oder — denn ich mag bei

diesem Meister im Vortrage gern alles zum besten auslegen — er wolle mit Vorbedacht die Ordnung nicht genau beobachten, damit der Vortrag einer gesellschaftlichen Unterredung desto ähnlicher würde.

Zeno ita naturam definit, ut eam dicat, ignem esse artificiosum. Dieser Definition und der griechischen Worte, deren Cicero hier Erwähnung gethan, ist im vorhergehenden schon einigemal gedacht worden. Unter diesem igne artificioso verstand Zeno nichts anders als die Gottheit, (δημιουργον των ὁλων) selbst. Der Leser erinnere sich an dasjenige, was Cap. XVII. aus dem Diogenes Laertius hierüber ist angeführt worden *).

Ipsius vero mundi, qui omnia complexu suo coërcet. „Die Welt ist dasjenige, was das Ganze umfaßt." Dies könnte widersprechend zu sein scheinen; denn das Ganze, oder alles was in der Zeit und im Raume existirt, ist die Welt. Man muß sich aber hierbei erinnern, daß die Stoiker einen Unterschied unter dem το παν und dem το ὁλον machten. Jenes bedeutete das Ganze mit dem solches umgebenden leeren Raume; dieses hingegen die in dem παντι existirende begränzte Welt **). Von dieser Welt, oder der Grundkraft derselben, behauptete Zeno, daß sie alle willkührliche Bewegungen, Neigungen und Triebe, (omnes motus voluntarios conatusque et appetitiones) in sich enthalte, welchen sie auch, eben

*) Lipf. Phyf. Stoic. L. I. Diff. XI. p. 25.

**) Laert. VII. 133. Sext. Empir. adv. Phyfic. I. f. 332.

so wie die menschliche Seele, gemäß handle. Diese Triebe nannten die Stoiker, wie auch Cicero hier anmerkt, ὁρμας, in so fern der Mensch durch sie angetrieben wurde, etwas zu suchen; Bewegungen hingegen, die ihn von etwas abhielten, ἀφορμας. Hierbei machten sie einen Unterschied zwischen den ὁρμαις und ἀφορμαις λογικαις und ἀλογοις; jene kamen bloß dem vernünftigen Menschen allein zu, die ἀλογυς hingegen hatte er mit den Thieren gemein *). Chrysipp behauptete, daß die vernunftmäßigen Triebe eine Folge der Vernunft wären **); und dies sind denn auch hier die motus voluntarii. —

* * *

Cap. XXIII. — XXIV.

Ut jam propemodum — multitudo nec etc. Die multitudo non cessantium deorum ist hier die Menge der Gestirne, welche ununterbrochen ihren Lauf vollenden. Sie heißen um deswillen bei den Stoikern Götter, weil sie Theile des feinsten Princips der Welt, des Aethers sind. Dies sieht man deutlich aus den Worten eben dieses Capitels: Illi autem pulcerrima forma praediti etc. Die pulcerrima forma ist die runde Gestalt, von welcher Balbus im achtzehnten Capitel die Gründe

*) De voc. ὁρμαι et ἀφορμαι v. Salmasius ad Simplicium in Epictet. p. 42—50. in notis (Lugd. Bat. 1640. 4.

**) Tiedemann am angef. Orte, S. 9.

angegeben, warum sie die schönste sei. (quid enim pulcrius ea figura etc.) *). —

Ex quo illud Terentii. (Im Eunucho Act. IV. Scen. V. v. 6.) Der Stoiker sucht hier die gemeinen Volksbegriffe von den Göttern mit seinem Systeme zu vereinigen; das Volk aber dachte sich wirklich unter der Ceres und der Venus gewisse höhere Wesen, und es war keine allgemein vom Volke angenommene Idee, daß Ceres das Getreide heisse, weil es ein Geschenk der Gottheit sei, die, in so fern sie mit ihrer Kraft auf die Erde wirke, Ceres genannt werde, wie im 26sten Capitel behauptet wird. In dem angeführten Verse des Terenz dachte sich das Volk Ceres und Nahrungsmittel nicht als identische Begriffe, sondern bloß durch die hinzugedachte Idee der Wirkung und Ursache verstand es den leichten Sinn dieser Worte, nämlich: „daß ohne Speise und Wein die sinnliche Begierde ihre Kraft verliere.“ Die Grammatiker nennen dieses bekannter Maaßen eine Metonymie.

Ut Fides, ut Mens — proxime a M. Aemilio Scauro. Daß zu verschiedenen Zeiten in Rom namentlich der Treue sind Tempel geweihet worden, lehrt der scheinbare Widerspruch der Schriftsteller. Livius sagt, daß ihr Numa **) zuerst eine Capelle (sacrarium) errichtet und ein jährliches

*) Was monogrammi dii sind, ist im ersten Bande dieser Anmerkungen S. 272. erklärt worden.

**) Liv. L. I. cap. 21.

Fest verordnet habe, welches von den Flaminibus sollte administrirt werden. In der Folge wurde ihr Heiligthum von mehrern angesehenen Römern erneuert, wovon hier Cicero zwei Beispiele anführt. Der Menti, sagt Livius, wäre vom Duumvir T. Otacilius Crassus, ein kleiner Tempel oder eine Capelle (aedis) auf dem Capitol erbaut worden *). Dies kann mit Cicero's Berichte vereinigt werden, nämlich daß der eine verschönerte, was der andere angefangen hatte.

Vides Virtutis templum, vides Honoris a M. Marcello renovatum. Hier steht Cicero mit dem Livius im Widerspruche. Marcellus, sagt der Geschichtschreiber **), habe angelobt, der Tugend und der Ehre einen und denselben Tempel zu weihen; aber die Oberpriester hätten ihn daran gehindert, weil man bei einem prodigio, welches sich darin ereignen dürfte, nicht wissen könnte, welche von diesen beiden Gottheiten man zu versöhnen hätte; außerdem wäre es auch den Religionsgebräuchen zuwider, zweien Gottheiten zusammen nur einen Tempel zu widmen. Es wurde daher jeder Gottheit eine besondere Capelle erbaut; aber vom Marcellus wurden sie nicht eingeweiht. Dies sagt Livius mit ausdrücklichen Worten. Eben dieser Schriftsteller berichtet aber an einem andern Orte, daß Marcellus außerhalb der Stadt beim Capenischen Thore der Ehre

*) Liv. L. XXIII. cap. 21.

**) Liv. L. XXVII. cap. 25. Val. Max. L. I. 8. conf. Cic. Verr. L. IV. c. 55.

einen Tempel errichtet habe *). Unstreitig ist hier der zusammenhängende Tempel der Tugend und der Ehre zu verstehen, den nach Symmachus Berichte (Ep. I. 14) Marcellus außer der Stadt erbaut hat. Ich glaube, des Livius Virtutis aedem **) dedicavit, und des Cicero's, vides Honoris templum a Marcello renovatum, bedeuten eine und dieselbe Sache. Uebrigens war die Idee des Marcellus, beide Gottheiten aufs genaueste zu vereinigen, damit jeder, der in diesen Tempel käme, den edlen Eindruck fühlen möchte, daß Ehre und Tugend nie getrennt sein könnten, eines Römers und eines denkenden Mannes, der auch ein Freund der Musen war, ganz würdig; und die casuistische Bedenklichkeit der Herren Oberpriester war nichts als eine Pfaffenphrase, die sich, wie gewöhnlich, auf eine alte Observanz gründete.

Vitiosarum neque naturalium.— Res non naturales heißen hier Dinge, welche sonst von den Stoikern res turpes genennt werden. Gleich darauf heißt es von diesen Dingen naturam vehementius pulsant, d. h. „sie stören die regelmäßige Wirkung der Natur." Cicero selbst fällt in seinen Gesprächen über die Gesetze ***) folgendes gründliche Urtheil über diese Art von Vergötterung: „Es ist löblich, daß man den Verstand, die Frömmig-

*) Liv. L. XXIX. cap. 11.

**) Es ist hier kein Unterschied zwischen aedis und templum; denn templum heißt im allgemeinen jeder vom gemeinen Gebrauche abgesonderter Ort.

***) De Legibb. L. II. cap. 11.

keit, die Tugend, die Treue vergöttert hat; — sie haben alle zu Rom ihre mit Volkes Genehmung geweihte Tempel — um Menschen, die von solchen Tugenden belebt werden, zu lehren, daß ihre Seelen Tempel himmlischer Wesen sind. — Nicht Laster, nur Tugenden dürfen als Götter öffentlich verehrt werden: auf dem Palatium hat man dem Fieber, und auf Esquilii der Unglücksgöttin einen Altar errichtet; dies alles ist nicht zu billigen."

Quod quale sit, ex mysteriis intelligi potest. S. B. I. S. 299.

Alia quoque ex ratione et quidem physica — pluribus verbis explicatus est. Die Idee, welche Balbus nunmehr ausführt, ist diese: daß die verschiedenen Namen von Göttern, welche bei Priestern, Dichtern, Künstlern, und dem gemeinen Volke gangbar wären, nichts anders bezeichneten, als verschiedene Attribute eines und desselben Wesens. Die Stoiker, wird sich der Leser erinnern, wurden vom Epikureer Vellejus im ersten Buche deshalb heftig getadelt. Dem Zeno wurde vorgeworfen, daß er Hesiodus Theogenie in einem besondern Werke durchaus allegorisch erklärt habe, dem Chrysipp, als dem listigsten Ausleger der Stoischen Träume — wie Vellejus sagt — daß er in seinem Werke περὶ θεῶν den Fabeln des Homers, Hesiods, Orpheus, Musäus, Deutungen untergelegt habe, wovon sich jene Dichter nichts hätten träumen lassen. Diogenes von Babylon wird auf eben diese Weise abgefertigt *).

*) B. 1. Cap. 14 u. 15. und meine Anmerk. S. 212. 213.

Diese Art zu allegorisiren war in der Stoischen Theologie allerdings etwas eigenes. Entweder glaubten sie, es wäre dem rohen Menschen natürlich, sich die Gottheit, zu deren Erkenntniß ihn die Betrachtung der Welt führte, gleichsam zerstückelt zu denken, weil schon zu viel transscendentales Denken erfordert werde, um zum Begriffe eines einzigen Wesen sich zu erheben, und daß es daher Pflicht des Philosophen sei, gleichsam diese zerstückten Theile der Gottheit zu einem Ganzen zu verbinden, und dadurch Einheit in die Vorstellung davon zu bringen; oder, sie wollten sich durch diese allegorische Erklärungsart der Volksgottheiten beim Volke sowohl als bei den Priestern in Sicherheit setzen. Sie wußten sehr wohl, daß der Pöbel zufrieden ist, wenn er die Namen von seinen Dogmen behält; ob die Sache durch eine subtile Erklärung wegfalle, das liegt jenseit seiner Untersuchung! Wie viel Gewalt bei diesen allegorischen Erklärungen den Benennungen der Götter angethan wird, muß der Leser ohne mein Erinnern einsehen. Daß das gemeine Volk bei den Fabeln von ihren Göttern, an jenes ταυτα ἐστι ἀλληγορημενα gedacht habe, ist schlechterdings nicht zu glauben; denn wie hätte es darauf kommen sollen? und daß die Dichter, als die Erfinder der meisten Fabeln, solche zur Einkleidung höherer Deutungen gebraucht hätten, ist eben so unwahrscheinlich. Ich glaube, die allegorischen Deutungen der Stoiker vom Hesiodus und Homer werden sehr gezwungen ausgefallen sein! Wenigstens sind die ἀλληγοριαι Ὁμηρικαι des Heraklides Pontikus, der unstreitig das Werk eines ältern

Stoikers vor sich gehabt hat, ein sehr verunglückter Versuch.

Zu der in diesem und in den folgenden Capiteln vorkommenden Mythologie halte ich es nicht für nöthig, etwas hinzuzusetzen, weil die gewöhnliche Mythologie jedem Leser bekannt sein muß *).

Cui, quod in me est, exsecrabor — quidquid est **). Exsecrari heist: unter Verwünschungen etwas betheuern; quod in me est, quod lucet, ist hier, nach der Stoischen Erklärung, die Seele, welche ein Theilchen des reinsten Aethers oder der Gottheit selbst ist. Einige Handschriften haben statt cui, cur, welches besser ist, weil das cui zu nichts in diesem Verse paßt. —

Vides sublime fusum — hunc perhibeto Jovem. Die Euripideischen Verse, welche Vossius in seinen Anmerkungen zu Scriverii Collectt.

*) Ich mache die einzige Anmerkung, daß die Lexikographen, und die Verfasser so mancher mythologischer Lehrbücher, sich nicht der Stoischen Erklärungen von den Göttern hätten bedienen sollen, um ihre Namen zu erläutern. Da heißt es z B. Venus nomen habet a venire, quoniam ad omnes res venit u. d. m. Dazu wird Cicero als Gewährsmann angeführt, gleichsam als wenn Er in diesen Büchern selbst spräche, und auf seine eigene Hand eine Mythologie hätte liefern wollen!

**) Aus welchem Stücke dieser Vers des Ennius sei, läßt sich nicht angeben. S. Scriverii Collectanea vett. Tragg. p. 33. (Lugd. Bat 1620. 8.) Der oft angeführte Vers: adspice hoc sublime candens etc ist aus dem Thyest des Ennius, s. Scriverii Collect. p. 29. und Vossii Anmerkung dazu, p. 45.

vett. Tragg. p. 45. aus dem Athenagoras anführt, sind folgende:

ὀρεας τον ὑψον τενδ' ἀπειρον ἀιθερα
και γην περιξ ἐχενθ' ὑγραις ἐν ἀγκαλαις
τυτον νομιζε ζηνα, τονδ' ἠγω θεον.

* * *

Cap. XXVI. XXVII.

Quod et similitudo est aetheris. Die Variante ei für et muß, was Ernesti, und vor ihm Davies gethan haben, ohne Bedenken in den Text genommen werden; weil man außerdem bei similitudo, welches sich auf die Luft bezieht, immer noch ei oder aëri suppliren müßte, welche Auslassung etwas hart wäre.

Quae eadem Diana annivaga dr. Die Handschriften enthalten insgesammt, wie Ernesti versichert, omnivaga, und die ältesten Ausgaben ebenfalls; schon aus diesem Grunde allein könnte omnivaga vorgezogen werden; dazu kommt aber auch noch, daß omnivaga das passendeste Beiwort von der Diana ist, weil sie, wie die Dichter sagen, allenthalben jagend auf den Gebürgen umher schweift. Allein was soll man nun mit den folgenden Worten anfangen: omnivaga dr. — quod in septem numeratur tanquam vagantibus, sc. stellis? Unter die sieben Planeten wurde sie doch nicht als diejenige Diana gezählt, die allenthalben auf den Gebürgen herumstreift,

ſondern als Luna! Mithin iſt die Leſeart des Lambins annivaga, welche ſich eher zur Luna ſchickt, nicht zu verwerfen, ob ſie ſich gleich durch keine Handſchriften beſtätigt.

* * *

Cap. XXVIII.

Ut apud Homerum. z. B. Iliad. ϱψ. v. V. 67. ſeqq.

Ut cum Titanis, ut cum Gigantibus. S. Ovid. Faſt. III. V. 797. Metamorph. I. V. 152. ſeqq.

Qui totos dies precabantur et immolabant — ſuperſtitioſi ſunt appellati. Ich kann nicht leugnen, daß mir dieſe Ableitung von dem Worte ſuperſtitioſus etwas abentheuerlich vorkommt, denn ſie iſt höchſt willkührlich. Lactanz *) kann nicht umhin, auf den Cicero deshalb zu ſchimpfen. Dieſer Ehrenmann ſchließt ſo: Si ſemel facere optimum eſt; (precari, ut liberi ſuperſtites ſint) quanto magis ſaepius? Si hora prima; ergo et toto die. Quod argumentum etiam ex contrario valet. Si enim totos dies precari et immolare criminis eſt; ergo et ſemel. Si ſuperſtites filios ſubinde optare vitioſum eſt; ſuperſtitioſus igitur et ille, qui etiam raro id optaverit. So viel von dieſer mitleidswerthen Logik. Seine Erklärung von dieſem

*) Inſtitut. L. IV. de vera ſapientia, cap. 28.

Worte ist folgende: Superstitiosi vocantur, non qui filios suos superstites optant, omnes enim optamus. (Man bemerke, wie unredlich er mit seinem Schriftsteller umgeht! Um dem Cicero eine Albernheit aufzubürden, verwandelt er sein totos dies precari et immolare, worauf es doch wesentlich beim Superstitiosen ankommt, schlechtweg in optare!) Sed aut ii, qui superstitem memoriam defunctorum colunt, aut qui parentibus suis superstites colebant imagines eorum domi tanquam deos penates. An dieser Ableitung des Wortes Superstitiosus finde ich folgendes auszusetzen: daß das Andenken seiner verstorbenen Freunde und die Lares als Familiengötter zu verehren, nicht für Superstition von den Alten gehalten wurde. Ich rede hier vom Volke, nicht von den Philosophen, welche in ihrem Herzen die Volksreligion für Aberglauben halten mußten; diese hatten aber auch das Wort Superstitiosus nicht erfunden! Was also Lactanz für Superstition hält und halten muß, war es deswegen nicht bei den alten Römern. — Festus erklärt superstites durch praesentes; daher würden superstitiosi solche sein, qui semper praesto sunt diis. Es fragt sich aber, ob wirklich die Alten Superstes so gebrauchten? Nonius Marcellus sagt: Superstitiosi wären diejenigen, qui prae cultu deorumcaeteris supersederent, i. e. caetera negligerent. Als Realdefinition wäre hieran nichts auszusetzen; als Verbalerklärung müßte man aber annehmen, daß Superstites (von super und stare) eben so viel heißen sollte, als supersedentes, i. e. qui reliqua prae cultu

deorum negligunt. Ich muß gestehen, daß mir keine von allen diesen Erklärungen vollkommen genug thut. Cicero leitet hier religio von relegere ab, und erklärt solches durch diligenter retractare, quae pertinent ad cultum deorum. Diese Erklärung halte ich für natürlich, und der Sache selbst gemäß; denn da religio auf die äußere Verehrung der Götter sich bezog, und hierzu Sorgsamkeit und Genauigkeit erfordert wurde, damit die Götterverehrung auf die rechte Art (rite) geschehe; so kann religio, dünkt mich, sehr wohl von relegere seine Abstammung haben *). Lactanz **), nachdem er diese ganze Stelle des Cicero wörtlich angeführt, schließt: quam inepta sit haec interpretatio, ex re ipsa licet cognoscere. Was Er dagegen ex re ipsa räsonnirt, ist nicht der Mühe werth, anzuführen. Er endigt sein Räsonnement mit folgenden Worten: religio veri cultus est, superstitio falsi, et omnino quid colas interest, non quemadmodum colas, aut quid precere. (Man sollte fast vermuthen, der Text wäre nicht richtig, wenn nicht Lactanz, dem man schon etwas Albernes zutrauen kann, diese Worte geschrieben hätte.) Dafür leitet Er das Wort religio von religare ab, quod hominem sibi deus religaverit et pietate constrinxerit. Wenn vom Christenthume, als einer geistigen Religion, die Rede wäre, so würde man an dieser etymologischen Erklärung nichts auszu-

*) Dieser Meinung tritt Augustinus bei, Civit. Dei, L. X. c. 4.

**) Am angeführten Orte, IV. 28.

setzen haben. Aber dachten sich die Römer bei dem Worte religio diese geistige Verbindung des Menschen mit dem höchsten Wesen? Gewiß nicht! Also ist, meines Erachtens, die Ciceronische Erklärung vorzuziehen. Um ferner seine Etymologie zu rechtfertigen, beruft er sich auf einen Ausdruck des Lucrez*): religionum nodos exsolvere. Allein Lucrez dachte hier an keine Etymologie des Wortes religio, (welches er hier und fast durchaus für superstitio braucht,) sondern er will durch diese Metapher die Idee ausdrücken, „die Menschen von der Sklaverei des Aberglaubens zu befreien.

* * *

Cap. XXIX.

Von diesem Capitel an bis zur Hälfte des 53sten wird, der Ordnung nach, vom Stoiker gezeigt, daß die Vorsehung der Gottheit sich über die ganze Welt erstrecke. In dieser Abhandlung ist meines Bedünkens mancher überflüßige Gedanke, manche Wiederholung des Vorhergegangenen. Um zu beweisen, daß die Gottheit die Welt regiere, zeigt er Stückweise, daß durchaus Ordnung und Endzweck in der Welt zu finden sei, und alles auf Leben und Erhaltung abziele. Selbst das Dasein der Gottheit kann nach physikotheologischer Methode nicht anders dargethan werden. Ist

*) Die Stelle des Dichters, welche er hier im Sinne hat, steht de rer. nat. L. I. V. 931. relligionum animos nodis exsolvere pergo.

nun bewiesen, daß die Welt ihr Dasein einer verständigen Urkraft zu danken habe, oder vielmehr, nöthigt die zweckmäßige Ordnung in der Welt, welche allenthalben Leben und Erhaltung bewirket, jedem vernünftigen Beobachter, eine verständige Ursache dieser Wirkungen sich zu denken: zu was ist es noch nöthig, die Providenz insbesondere zu beweisen? Mir wenigstens scheinen auch in den Schriften neuerer Weltweisen die Fragen: ob die Gottheit für die Welt Sorge trage? höchst überflüßig zu sein; wenigstens, so bald man sich unter der Gottheit ein Wesen von der größten Macht, dem vollkommensten Verstande und dem besten Willen denkt. Mit dem Begriffe eines solchen Wesens ist der von der Vorsehung unzertrennlich verbunden; und es ist unnütz, noch oben drein etwas zu beweisen, was keines Beweises bedarf. Indeß enthält gegenwärtiges Stück des Balbus ungemein viel Lesenswerthes.

Magnus sane locus et a Vestris, Cotta, vexatus. Das vorzüglichste, was der sophistische und streitsüchtige Karneades den Stoikern in der Lehre vom Dasein Gottes und der Providenz entgegen setzte, ist im dritten Buche dieser Gespräche enthalten.

Vestra enim solum legitis. Daran war Epikur selbst Schuld, weil er an dem blinden Nachbeten seiner Schüler Wohlgefallen hatte, den Mangel des Selbstdenkens an ihnen billigte, und Verachtung anderer Weltweisen ihnen einflößte. (S. meine Anmerk. B. I. S. 285. und an mehrern Orten.)

Velut a te ipso hesterno die. Davies zeihet dem Cicero in dieser Stelle eines Gedächtnißfehlers; erstlich, daß er den Balbus zum Vellejus sagen läßt: a te hesterno die dictum est. Dies wäre sonach die Unterredung im ersten Buche. Zweitens, daß Cotta im dritten Buche sagt: quae a te nudius tertius dicta sunt. Diesen Worten nach müßte sich Cicero eine dreitägige Zusammenkunft zu dieser Unterredung gedacht haben; und warum sollte er dieses nicht? Davies hingegen behauptet, die Unterredung wäre an einem Tage gehalten worden. Davon steht aber in der ganzen Abhandlung kein Wort; auch in der Einleitung, wo dieses am schicklichsten gewesen wäre, ist darüber kein Fingerzeig gegeben. Das Gespräch wurde an den feriis Latinis gehalten, (L. 1. 5.) und diese dauerten vier Tage; warum sollte also die Unterredung nicht drei Tage können gedauert haben, zumal da diese gelehrten Freunde insgesammt an jenem Feste Muße hatten? Indeß mag etwas oder gar nichts vom Cotta, Vellejus und Balbus an diesen Ferien wirklich sein disputirt worden, so stellt doch Cicero die Sache als wirklich geschehen vor, denkt sich drei Tage dazu, und giebt solches zweimal ausdrücklich zu verstehen; wie darf ihm also Davies in seine Seele hinein beweisen, die Unterredung habe nur einen Tag gedauert? etwan deswegen, weil Balbus zu Ende des dritten Buchs sagt: sed quoniam advesperascit, dabis diem nobis aliquem, ut contra ista dicamus. Dies konnte er, dünkt mich, am Abende des dritten Tages eben so wohl sagen, als am Abende des ersten. —

Salem istum, quo caret vestra natio. Dem Sinne nach heißt vestra natio so viel, als „eure Schule;“ denn natio wird von den Lateinern so gebraucht, daß es jede Gesellschaft von Menschen anzeigt, die mit einander in einer genauen Verbindung stehen, z. B. pro Sextio, natio candidatorum. Es ist aber auch öfters eine verächtliche Nebenidee damit verbunden. Man sehe die Beispiele in der Clave Cicer. v. natio. Hier heißt vestra natio ungefähr das, was wir im Deutschen sagen: „Leute eures Gelichters!“

Nec vero hoc in te uno convenit. Ernesti hat kein Bedenken getragen, den Regeln der Sprache und der Concinnität gemäß, uno in unum zu verwandeln; denn es folgen die Accusative: sed in vestros u. s. w. Ich, meines Theils, glaube, daß weder uno noch unum stehen bleiben kann. Behält man unum im Texte, so widerspricht ein Satz dem andern: „Dieser Vorwurf trifft dich nicht allein, denn du bist ein Mann von Bildung und guter Lebensart!“ War er dieses, so traf ihn der Vorwurf des Afterwitzes gar nicht. Nein, Balbus sagt offenbar so viel: Dieser Vorwurf trifft nicht dich, als einen Mann von Erziehung und feiner Bildung, sondern theils die übrigen Epikurer, theils, und zwar am meisten, den Epikur selbst.“ Mithin scheint mir weder uno noch unum in den Text zu gehören.

* * *

Cap. XXX.

Cicero theilt hier die Beweise von der Providenz in drei Hauptclassen. a) Es ist eine Gottheit, folglich muß auch eine Vorsehung sein. b) Alles ist einem lebenden und empfindenden Wesen unterworfen, und wird auf das beste von ihm regiert. c) Die bewundernswürdige Einrichtung des Himmels und der Erde lehrt, daß eine Providenz sein müsse *).

*) Ich muß zu Anfange dieses Capitels einer wichtigen Verbesserung Ernesti's erwähnen. Bei den Worten: ab animantibus principiis eam esse generatam, liest er: eas esse generatas, und zieht diese Worte auf die vorhergehenden, omnes res subiectas esse naturae sentienti. Blieben die Worte: eam esse generatam; so müßten sie auf naturae sentienti gezogen werden. Allein, wie könnte ein Stoiker von dieser sentiente natura, die ewig und die Gottheit selbst ist, sagen: ab animantibus principiis est generata? Ernesti hatte also das größte Recht, den Text zu ändern, weil Cicero unmöglich etwas kann geschrieben haben, wodurch der erste Grundsatz des Stoischen Systems zerstört würde. Indeß habe ich bei dieser Stelle noch einen besondern Zweifel. Was sind nämlich die animantia principia? Die Stoiker hatten deren zwei, die Gottheit und die Materie; diese aber war ohne Leben, leidend, ohne Form und Gestalt. Das andere Princip allein ist lebendig und thätig. Wie kann hier also der Stoiker der lebenden Principe in der vielfachen Zahl erwähnen? Sollte man nicht vielleicht den Plural in den Singular verwandeln, ab animanti principio? Ich weiß wohl, daß bei den Dichtern nicht selten die vielfache Zahl statt der einfachen steht, damit sich der Leser die Theile der Sache, welche im Plural genennt wird, denken soll. Aber in einem didaktischen Vortrage, wo es einen wesentlichen Unterschied macht,

Quod et Democritus — imagines inducens. Vom Demokrit und Epikur s. meine Anmerk. B. I. S. 195. f. S. 223. S. 272. 277.

Maiore vi praeditum quam deos. Die Gesetze der Sprache erfordern den Nominativ, so daß es statt deos deus heißen muß; und es folgt ja auch darauf: nihil autem est praestantius deo. — Der Leser lasse sich nicht irre machen, daß oft im Plural von der Gottheit gesprochen wird. Der Stoiker versteht unter den diis nichts anders, als die personifizirten Attribute der einzigen alles umfassenden Gottheit. Und wenn die Gestirne Götter genannt werden, so hat solches in der Stoischen Theologie keinen andern Grund, als weil sie Theile des Aethers sind. —

Non est igitur natura deorum praepotens etc. „Die Gottheit, sagt der Stoiker, würde nicht das mächtigste und vortrefflichste Wesen sein, wenn sie derjenigen Nothwendigkeit, oder der Macht unterworfen wäre, welche Himmel, Erde und Meere regiert.“ Ich habe schon in der Einleitung zum

ob der Schriftsteller von einem oder mehrern Principien spricht, fände jene Auskunft von der Verwechselung der Zahl auf keine Weise statt. — Noch ein Wort über meine Uebersetzung dieser Stelle. S. 137. heißt es: „Ist dieses bewiesen, so folgt, daß sie von lebendigen Principien muß entstanden sein.“ Es muß so heißen: „so folgt, daß alles von einem lebenden Princip erzeugt ist.“ Die erste Anmerkung S. 137. nehme ich hiermit zurück; denn es ist unerweislich, daß die Stoiker eine von der Gottheit verschiedene Weltseele angenommen hätten. Ich glaubte damals, der Stoicismus ließe sich mit den Systemen anderer alten Philosophen, namentlich des Plato, vereinigen. —

fünften Capitel darzuthun gesucht, daß die Stoiker in ihrer Lehre von der Nothwendigkeit, welcher sie selbst die Gottheit unterwarfen, an keinen physischen Zwang, oder an eine äußere, den Willen der Gottheit beschränkende Kraft dachten; und diese Stelle lehrt solches sehr deutlich. Denn was kann desfalls einleuchtender sein, als die gleich darauf folgenden Sätze: nulli igitur est naturae obediens, aut subiectus deus; omnem ergo regit ipse naturam! — Das Fatum, die εἱμαρμενη, welcher sie selbst die Gottheit unterwarfen, bestand in der Unmöglichkeit, daß das mächtigste und beste Wesen, sowohl dem Verstande als dem Willen nach, anders handeln könnte, als es handelt, d. h. nach den besten Endzwecken, durch die besten Mittel. Hat selbst Leibnitz etwas anders gelehrt? Ich kann um deswillen nicht umhin, dieses zu bemerken, weil man die Stoiker so oft ungerechter Weise deswegen getadelt, oder wenigstens über sie geseufzt hat.

* * *

Cap. XXXI.

Sind Götter, fährt Balbus in diesem Capitel fort: so müssen sie nicht allein lebendige sondern auch vernünftige Wesen sein, welche, durch gemeinschaftliche Bande der Geselligkeit unter sich vereinigt, die Welt, gleichsam als eine Stadt oder einen Staat, regieren. (atqui necesse est — urbem aliquam regentes.) Um dieses

zu können, müssen sie Verstand, und einen, den Regeln der Wahrheit und des Rechts sich gemäß verhaltenden Willen haben. Die Menschen selbst besitzen ja dies alles: mithin muß es den Göttern in einem weit vorzüglichern Grade zukommen; und sie müssen von diesen Vollkommenheiten bei den wichtigsten Dingen Gebrauch machen. Nichts aber ist größer als die Welt; folglich muß sie von den Göttern regiert werden. — So hängen in diesem Capitel die Gedanken zusammen, welche freilich durch eine und die andere eingeschobene Nebenidee unterbrochen werden.

Daß das Ganze von einer einzigen alles durchdringenden verständigen Kraft regiert werde, zeigt der Schluß dieses Capitels: efficitur, omnia regi divina mente atque providentia.

* * *

Cap. XXXII.

Ungeachtet der Stoiker schon im eilften Capitel erklärt hat, was die Natur sei; so kommt er doch hier auf das Nämliche wieder zurück. Einige, sagt er, halten sie für eine vernunftlose Kraft, für eine physische Nothwendigkeit, die die Cörper bewegt. Dies lehrte z. B. Strato, der bei den Alten mit dem Namen des Physikers benannt wurde. (S. meine Anmerk. B. I. S. 209. ff.) Andere befassen alles unter dem Namen der Natur, und theilen die sämmtlichen Dinge in Atomen und den leeren Raum ein. Dies war Epikurs Lehre *). Die

*) Diog. Laert. L. X. s. 39. 40.

Stoiker selbst hielten sie für eine verständige, alles durchdringende, und nach Regeln der Ordnung wirkende Kraft, so daß die Welt, zufolge dieses Weltgeistes, einem Thiere gewissermaßen ähnlich ist; indem in ihr alles, gleich den innerlichen und äußerlichen Theilen am Cörper eines Thieres, in dem gemessensten Zusammenhange mit und unter sich steht. Ich füge zu dieser Stelle des Cicero die aus dem Laerz hieher gehörige Stelle an: eine kann zur Erläuterung der andern dienen. Laerz schreibt folgendes: „Chrysipp, in seinen Büchern von der Providenz, und Posidonius, im dreizehenten Buche von den Göttern, sagen, daß die Welt durch ein verständiges Wesen regiert werde, indem dieses verständige Wesen alle ihre Theile durchdringe, so wie die Seele den Menschen; jedoch durchdringe es einige Theile der Welt mehr, als andere. Einige durchdringe es als eine bloße ἕξις, wie z. B. Knochen und Nerven; andere als ein denkendes Wesen, welches die Grundkraft ist. So ist denn auch die ganze Welt, als ein Thier, eben sowohl belebt, als sie vernünftig ist, und hat den Aether zur Grundkraft, wie Antipater von Tyrus im achten Buche von der Welt sagt *).“

*) Τον κοσμον οἰκεισθαι κατα νουν και προνοιαν (i. e. per mentis providentiam) καθ' ἃ φησι Χρυσιππος ἐν τοις περι προνοιας και Ποσειδωνιος ἐν τρισκαιδεκατῳ Περι Θεων εἰς ἁπαν αὐτε μερος διηκοντος· τε γε, καθαπερ ἐφ' ἡμων της ψυχης· ἀλλ' ἤδη δι' ὡν μεν μαλλον, δι' ὡν δε ἧττον. δι' ὡν μεν γαρ ὡς ἕξις κεχωρηκεν, ὡς δια των ὀστων και των νευρων· δι' ὡν δε ὡς νους, ὡς δια τε ἡγεμονικε. ἔστω δη και τον ὅλον κοσμον ζωον ὀντα και ἔμψυχον και λογικον, ἔχειν ἡγεμονικον μεν τον αἰθερα, καθ' ἃ φησιν Αντιπατρος ὁ Τυριος ἐν τῳ ὀγδοῳ περι κοσμε. Laërt. L. VII. s. 138. 139. p. 452.

Die Hauptschwierigkeit bei dieser Stelle liegt unstreitig in dem Worte ἕξις, dessen Auslegung die Gelehrten sehr beschäftigt hat. Der lateinische Uebersetzer des Laerz drückt es sehr unverständlich durch habitus aus. Herr Tiedemann *) schlägt dafür das Wort Kraft vor, und erklärt diese Stelle des Laerzes so: daß der vernünftige Geist sich durch alle Theile der Welt erstrecke, und zwar durch einige, als eine Kraft, wie z. B. durch Nerven und Knochen, durch andere als Vernunft, wie durch denjenigen Theil der Seele, der die Herrschaft über den ganzen Menschen hat." Ich gestehe, daß mir dessen ungeachtet diese Stelle noch nicht deutlich ist; denn was wollen diese beiden Gedanken sagen: „Das denkende Wesen durchdringt einige Theile der Welt als eine Kraft, andere als Vernunft?" Ist nicht selbst die Vernunft eine Kraft? Ferner, was soll dieses heißen: „sie erstreckt sich als Vernunft durch denjenigen Theil der Seele, welcher die Herrschaft über den ganzen Menschen hat?" Das ἡγεμονικον und das denkende Wesen ist ja, nach Stoischen Begriffen, eines und dasselbe im Menschen! Jedoch, was kann dieser treffliche Gelehrte dafür, daß Laerz so geschrieben hat! Ich vermuthe daher, daß Laerz die Sache etwas verworren dargestellt hat, wie er es mehreremale zu machen pflegt, wenn er verschiedene Schriftsteller excerpirt, wo er nicht selten die Auszüge davon auf gut Glück unter einander wirft. Ich glaube, er will dieses sagen: „Die Welt wird durch die Providenz eines verständigen Wesens regiert,

*) System der St. Philosophie, B. 2. S. 47.

und dieses Νους durchdringt alle ihre Theile, so wie die Seele uns Menschen. (καθαπερ ἐΦ' ἡμων sc. διηκουσης εἰς ἁπαν μερος τȣ σωματος; denn diese Worte müssen in Gedanken supplirt werden.) „Jedoch, fährt er fort, durchdringt er einige Theile mehr, andere weniger, einige als ἑξις, wie z. B. die Knochen und Nerven, andere als Vernunft, welches die oberste Kraft ist." Dieses alles muß, dünkt mich, auf die ψυχην, nicht auf die προνοιαν gezogen werden. Nun würde der Ausdruck: „die menschliche Seele durchdringt einige Theile des Cörpers, wie z. B. Knochen und Nerven, als eine ἑξις, so viel heißen: sie durchdringt diese Theile als eine Kraft, die das Zusammenhalten und die Reizbarkeit jener Theile erhält. Andere durchdringt sie als νȣς, indem sie sich als Denkkraft in denselben äußert, welches die Grundkraft der Seele ist. Hier lese ich denn nun freilich statt ὡς δια τȣ ἡγεμονικȣ: ὁπερ ἐστι το ἡγεμονικον; denn der νȣς, welcher das ἡγεμονικον selbst ist, kann solches nicht durchdringen. Nach diesem Zwischensatze, der bloß durch das von der menschlichen Seele entlehnte Beispiel erläutern soll, wie der Weltgeist wirke, kommt endlich Laerz wieder auf den Hauptgedanken zurück: „So hat auch die ganze Welt, welche (gleich dem Menschen) ein Thier ist, Leben und Vernunft besitzt, den Aether zur Grundkraft, (ἡγεμονικῳ), wie Antipater von Tyrus sagt." Auf diese Weise, glaube ich, hängen die Ideen des Schriftstellers einigermaßen zusammen. Ich will gern einräumen, daß ich ihm hiermit ein wenig Gewalt anthue; ich sehe aber keine andere Auskunft.

Daß Laerz die Lehre der Stoiker äußerst rhapsodisch vorträgt, lehrt gleich das Folgende, worin er sagt, daß die Stoiker den Aether zum ἡγεμονικῷ angenommen, und wozu er den Antipater von Tyrus als Gewährsmann anführt. Antipater mag solches gesagt haben; aber Zeno und Chrysipp hatten ja dieses schon früher in ihren Büchern von der Vorsehung gelehrt. Er führt auch nachher den Zeno ausdrücklich an, und beschuldigt ihn eines Widerspruchs, daß er einmal den Himmel, und ein andermal den Aether dafür angenommen. Dies war aber nichts weniger als ein Widerspruch, indem er unter dem οὐρανος und dem Aether eines und dasselbe verstand. (S. Cap. 25.)

Tanquam vim progredientem declarantemque. (S. Cap. 22.)

Si inciderit in concipientem comprehendentemque naturam. „So bald der Saame in dem mütterlichen Schoos der Natur aufgenommen worden, wo er aufkeimen und sich entwickeln kann; so entsprießt aus jeder Art desselben eine Frucht, die ihrer Art gleich ist.“ In der Anmerkung zur Uebersetzung dieser Worte (S. 141) sage ich, daß concipiens natura auch auf das Thierreich könne gezogen werden, und berufe mich daselbst auf eine andere Stelle des Cicero, wo natura das heißt, was die Griechen jezuweilen τὰς τοπὰς zu nennen pflegen. Allein jene Anmerkung ist um deswillen unnütz, weil hier vom Thierreich ganz und gar die Rede nicht ist.

Non ita dicimus, ut glebam — nulla cohaerendi natura. „Wir stellen uns die Natur nicht wie z. B. ein Stück Erde, einen Stein, oder des etwas, vor — nulla cohaerendi natura — welches kein zusammenhängendes Ganzes ausmacht *)." S. Ernesti zu dieser Stelle.

* * *

Cap. XXXIII.

Eadem vi continetur et arte naturae. In der Uebersetzung (S. 142) habe ich die Worte: et arte naturae, weggelassen, weil sie Davies für einen Zusatz von einer fremden Hand erklärt. Genau überlegt, sehe ich jetzt nicht ein, was er für Grund dazu hat. Der Stoiker nennt ja in diesen Büchern die Natur mehr als einmal eine Künstlerin, z. B. Cap. 22. ignem artificiosum; magistrum artium reliquarum; naturam artificiosam; non artificiosam solum, sed plane artificem. Selbst in diesem Capitel spricht er von der unerreichbaren Kunst der Natur; warum sollten also die Worte: et arte naturae, untergeschoben sein?

Aër nobiscum videt, nobiscum audit, nobiscum sonat. Dies geschieht, in so fern die Luft dazu beiträgt, daß wir dies alles durch unsere

*) Die Uebersetzung S. 142. muß auf diese Weise geändert werden.

Sinne ausrichten können. Ueber die Luft nach den Begriffen der Alten s. Seneca in Quaest. natural, L. II. c. 6 — 10.

Nam ex terra aqua, ex aqua oritur aër etc. Diese Verwandlung der Elemente ist eine völlig Stoische Hypothese. Die materielle Welt besteht bei ihnen aus Himmel und Erde; der Himmel enthält die leichtern Elemente, die Erde die schwerern: der Himmel nämlich das Feuer und die Luft; die Erde das, was man als eins von den vier Elementen Erde nennt, und das Wasser. Alle vier hängen genau mit einander zusammen, und jedes enthält Theile von den andern, wodurch diese Verwandlung des einen in das andere möglich wird *). —

* * *

Cap. XXXIV. — XXXV.

Omnium autem rerum, quae natura administrantur — continet. „Alle Din-

*) v. Lipſ. Phyſiol. Stoic. L. II. Diſſ. IX. p. 96. Zur Erläuterung der Elementenverwandlung dient folgende Stelle des Seneca: Omnium elementorum alterni recurſus ſunt: quidquid alteri perit, in alterum tranſit, et natura partes ſuas, velut in ponderibus conſtitutas, examinat, ne, partium aequitate turbata, mundus praeponderet. Omnia in omnibus ſunt; non tantum aër in ignem tranſit, ſed unquam ſine igne eſt. Tranſit aër in humorem, ſed nihilo minus non ſine humore eſt. Et aëra et aquam facit terra, ſed non magis unquam ſine aqua eſt, quam ſine aëre, et ideo facilior invicem tranſitus eſt, quia illis, in quae transeundum eſt, iam mixta eſt. Quaeſt. Nat. III. 10.

ge, die von der Natur regiert werden, säet, pflanzt, erzeugt, erzieht, so zu sagen, und ernährt die Welt: sie erhält und ernährt diese Dinge als Glieder und Theile von sich selbst.“ Dies thut die Welt, in so fern sie von den Stoikern für ein lebendiges Wesen gehalten wurde, welches den Weltgeist durchdringt. Balbus bleibt sich als Stoiker hierin gleich, und es fehlt seinen Gedanken, wenigstens hier nicht, an Bestimmtheit, wie ich ihn vor einigen Jahren in meiner Uebersetzung S. 144. beschuldigt habe. Ich nehme die daselbst befindliche Anmerkung hiermit zurück.

Ex iis naturis, quae erant, (ex elementis) quod effici potuit optimum, effectum est etc. Unter den Alten waren die Stoiker dem Optimismus am meisten zugethan. Nach der Hypothese des Plato entstand das Uebel in der Welt aus einer der Materie ursprünglich inwohnenden regellosen Kraft, welche selbst das von der Materie abgesonderte Wesen, die Gottheit, nicht habe überwältigen können. Alles, was das weiseste und gütigste Wesen aus dem unvollkommenen Stoffe vollkommenes hervorbringen konnte, das ist auch hervorgebracht worden; und die Gottheit hat desfalls an dem Uebel keine Schuld. Bei den Stoikern blieb die Gottheit deshalb nicht minder gerechtfertigt. Sie konnte nur das Beste wollen, und es ist auch das Beste hervorgebracht worden; denn es läßt sich nichts vollkommeners denken als die Welt. Diesen Satz beweisen sie weitläuftiger, als irgend eine Schule, nämlich durch Induction aus der vortrefflichen Einrichtung der Welt, im Größten

sowohl als im Kleinsten. Dies führt auch Balbus vom 39sten Capitel bis zu Ende dieses Buches aus. Das Uebel hat, seiner Meinung nach, seinen Grund in der Einschränkung der Geschöpfe und derjenigen Dinge, mit welchen sie in Verbindung stehen. Hierbei drangen die Stoiker hauptsächlich auf den in ihrer Schule so wichtigen Satz, daß für den Weisen kein wahres Uebel existire, weil der Grund seiner Glückseligkeit, die Tugend, unter allen Stürmen des Schicksals unerschütterlich bleibt.

Solarium vel descriptum, vel ex aqua contemplere. Die Römer sollen schon vor dem Kriege mit dem Pyrrhus eine Sonnenuhr gehabt haben, welche Papirius Cursor an den von ihm erbauten Quirinustempel gesetzt habe *). Es ist indessen noch streitig, ob er der erste gewesen ist, welcher den Römern ein solches Geschenk machte, oder ob solches in spätern Zeiten von einem andern geschehen ist. Im Jahre 595. soll Scipio Nasica die erste Wasseruhr zu Rom haben machen lassen. Auf dem Foro magno, als einem der frequentesten Oerter, befand sich eine Wasseruhr. Auch bei den Rostris hatte man eine angebracht, damit sich die Redner darnach richten konnten **). Das Solarium descriptum ist in gegenwärtiger Stelle ein Sonnenweiser, an welchem die Stunden abgetheilt waren. Solarium ex aqua scheint ein Widerspruch zu sein. So wie man

*) Plin. H. N. II. 76.

**) Plin. H. N. VII. 60.

aber bei Solarium, welches eigentlich ein Adjectiv ist, horologium verstehen muß, so hat man sich auch bei den Worten ex aqua das Gattungswort horologium hinzu zu denken. Es müßte denn sein, daß die Römer auch die Wasseruhren solaria genennt hätten, so wie bei uns das gemeine Volk eine Schlaguhr einen Seiger nennt, der doch eigentlich nur eine Sanduhr ist. Die Wasseruhren hießen bei den Römern Clepsydrae, und bestanden aus zwei Gläsern. Aus dem obern tröpfelte das Wasser in das untere, welches mit Linien bezeichnet war, um die Stunden abzumessen. Diese Clepsydrae waren zu Cicero's Zeiten in den Häusern der Römer sehr gewöhnlich; und man hielt einen besondern Sklaven dazu, welcher auf die Stunden Acht haben, und der Herrschaft solche anzeigen mußte. So berichtet unter andern Cäsar, daß er in Britannien auf der Insel Mona (heut zu Tage Man) die Nächte mit Wasseruhren gemessen, und solche kürzer als auf dem festen Lande befunden habe *).

Familiaris noster effecit Posidonius. Daß Cicero selbst des Posidonius Umgang genossen, ist sattsam bekannt **); ob es mit dem Balbus, welchen er hier redend einführt, dieselbe Sache gewesen, kann ich nicht entscheiden. Es ist mir daher nicht unwahrscheinlich, daß sich Cicero hier auf einen Augenblick vergißt, und ohne daran zu denken, daß er den Balbus sprechen läßt, seines Umgangs mit dem

*) De bello Gall. V. 13.

**) Posidonium et ipse saepe vidi. Tuscul. II. 25.

Griechischen Philosophen gedenkt. Doch dies bei Seite. Ueber das Automat dieses Weltweisen ist mir sonst nichts bekannt. Unstreitig ist es dem ähnlich gewesen, dessen gleich darauf im 35. Capitel gedacht wird. Von diesem Kunstwerke des Archimedes redet Cicero an einem andern Orte ausführlicher. Archimedes, sagt er, lunae, solis, quinque errantium motus in sphaeram alligavit; effecit idem, quod ille, qui in Timaeo mundum aedificavit, Platonis deus, ut tarditate et celeritate dissimillimos motus una regeret conversio *).

Haec simulata. Dies sind nichts anders als: die der Natur nachgebildete Kunstwerke des Posidonius und Archimedes. Denn simulare, merke ich beiläufig an, wird bei den Lateinern von den Artisten gebraucht, welche einem Originale in der Natur nachbilden. So sagt z. B. Ovid von der künstlichen Dianenhöhle im Thale Gargaphie: simulaverat artem ingenio natura suo **); und Horaz: fortasse cupressum scis simulare ***).

*) Tuscul. I. c. 25. Sextus Empirikus adv. Phys. L. I. s. 115. p. 571 erwähnt eben dieses Kunstwerks, und nennt es ein αὐτοματως κινουμενον; sagt auch, daß die Sonne und die übrigen Sterne sich darin bewegt hätten. Was Sextus τα λοιπα των ἀστερων nennt, sind nichts anders als die quinque errantes beim Cicero. Ob dieses Automat von Holz, Glas oder Erz gewesen — denn die Schriftsteller sind hierin nicht einstimmig, — darüber sehe, wem daran gelegen ist, Fabricii Anmerkung zu dieser Stelle. —

**) Metamorph. III. v. 158.

***) Art. poët. v. 20.

Divinum et novum vehiculum Argonautarum. Man sagt, die Menschen hätten sich im frühesten Alterthume in hohlen Bäumen auf das Meer gewagt. In der Folge bedienten sie sich leichter Kähne, mit welchen sie sich jedoch nicht weit von den Küsten entfernten. Das Fahrzeug, womit die Argonauten ihre Expedition machten *), war, in Rücksicht auf jene Zeiten, von ganz vorzüglicher Bauart, und welches rohe Menschen natürlicher Weise in das größte Erstaunen setzte. Von diesem tiefen Staunen ergriffen, stellt auch der Tragiker Attius den hier erwähnten Hirten in seiner Medea auf. Dieser Stoff ist von mehrern Römischen Dichtern bearbeitet worden; woraus zu schließen ist, daß ihre Landesleute viel Wohlgefallen daran gefunden haben. Man hat noch Bruchstücke von einer Medea des Ennius. Nach ihm hatte sein Schüler Pacuvius diese Fabel auf das Theater gebracht, und nach diesem der Tragiker Attius **). Dieser Dichter machte auf sein Publicum so viel Eindruck, daß er den Beinamen des Erhabnen von den Kunstrichtern seiner Zeit scheint erhalten zu haben ***). Ge-

*) Es hatte den Namen Argo von seinem Erbauer Argus; und göttlich wird es hier beim Cicero genennt, weil Argus es auf Befehl der Minerva soll erbauet haben. v. Apollodor. Bibl. I. p. 53. Fab. Ratis quae cura pugnacis facta Minervae, heißt es beim Ovid Trist. III. IX. 7.

**) Die Fragmente von den Medeen dieser Dichter findet man beim Scriver Collect. Vett. Trag. p. 64. p. 98. u. a. a. O. m.

***) Horat. Epist. L. II Ep. I. v. 55. Aufert Pacuvius docti famam senis, Actius alti.

genwärtige vom Cicero angeführte Stelle ist meines Bedünkens nicht ohne Erhabenheit; nur fürchte ich, es möchte manchem Leser jenes bekannte professus grandia turget dabei einfallen.

Triton fuscina evertens specus etc. Triton war Neptuns und der Nymphe Amphitrite's Sohn, welcher bei den Dichtern immer in dem Gefolge des Neptuns, als der tibicen desselben erscheint, und das Meer bald ruhig bald stürmisch macht. Man sehe die unten beigefügten dichterischen Beschreibungen *). — Ernesti hat, ohne im Texte etwas zu ändern, die Varianten aus dem Priscianus angeführt, desgleichen die Conjecturen anderer Gelehrten, in welchen sie das Sylbenmaaß zu verbessern suchen. Ich

*) Sic ait (Neptunus) et dicto citius tumida aequora placat:
conlectasque fugat nubes, solemque reducit.
Cymothoë, simul et Triton adnixus, acuto
Detrudunt navis scopulo: Levat ipse tridenti
Et vastas aperit Syrtis, et temperat aequor. (Virg. Aen I. 142 — 146. und dazu Heynes Anmerk.)
Caeruleum Tritona vocat, conchaeque sonaci
Inspirare iubet, fluctusque et flumina signo
Iam revocare dato. Cava buccina sumitur illi
Tortilis, in latum quae turbine crescit ab imo:
Buccina, quae medio concepit ut aëra ponto,
Littora voce replet, sub utroque iacentia Phoebo.
(Ovid. Met. I. 333 — 338.)
— Immanis Triton et caerula concha
Exterrens freta: cui laterum tenus hispida nanti
Frons hominem praefert, in pristin desinit alvus;
Spumea semifero sub pectore murmurat unda.
(Virg. Aen. X. v. 209 — 212.)
Fuscina specus evertere heißt hier beim Actius: die Tiefen des Meeres mit dem Trident aufwühlen.

fühle mich nicht geschickt dazu, in einer Sache, die einen Bentley oder Reiz erforderte, etwas vorzunehmen; glaube aber auch, daß man den ältesten Römischen Dichtern manche Nachlässigkeit im Sylbenmaaße übersehen muß, weil sie es selbst nicht zu genau damit genommen haben; da hingegen der Kritikus bei den vollendeten Römischen Dichtern, einem Horaz, Virgil, und andern, ein gegründetes Recht hat, zu corrigiren, wenn es das Metrum zu erfordern scheint. Der Meister, auch in dem Mechanischen der lateinischen Dichtkunst, Horaz, ist mit den metris der frühern vaterländischen Dichter nichts weniger als zufrieden; macht auch seinen Vorfahren den Vorwurf, daß sie allzuwillig mit den Späßen und Sylbenmaßen ihres Plautus vorlieb genommen, da ihnen doch die Ohren sowohl als der Takt mit den Fingern das Nachlässige in den letztern hätten anzeigen können. Er beschuldigt den Vater Ennius, seiner bleiernen Verse wegen, daß er entweder zu sehr geeilt oder seine Kunst nicht verstanden, und gedenkt der hochberühmten Trimeter des Accius auf eine sehr ironische Weise *). Uebrigens glaube ich, daß man im gegenwärtigen Fragmente Bauhiers Veränderung im fünften und sechsten Verse tum — tum, statt des im Texte befindlichen dum — dum aufnehmen kann; weil sich dum — dum schwerlich oder gar nicht construiren läßt.

Si forte eos primus adspectus mundi conturbaverat. „Wenn sie vielleicht der erste

*) Art. poët. v. 259. v. 262. 263. v. 270. seqq.

Anblick der Welt in Staunen versetzt hatte.“ Cicero scheint mir, hier in der Person des Balbus, eine gewisse Rücksicht auf seinen einzig geliebten Plato zu nehmen; denn bei diesem geht das Staunen vor aller Philosophie her, indem der Anblick der Welt den Menschen mit Verwunderung erfüllt. Diese staunende Verlegenheit des Geistes, in welche ihn das Schauspiel der Welt versetzt, reißt ihn von selbst zur Untersuchung fort, um sich die Fragen, woher dies Alles sei, und auf was es abzwecke, zu beantworten. Daher sagt Plato in seinem Theätet: das Verwundern (το θαυμαζειν) sei eine philosophische Leidenschaft, und der Anfang der Philosophie. Wer will ihm nicht Recht geben? Denn wer von dem Schauspiele der ihn umgebenden Welt nicht gerührt wird, — und ich muß noch besonders hinzusetzen, wen seine eigene moralische Natur in keine Verlegenheit setzt, so daß er sich gedrungen fühlt, unter den Bedürfnissen seines Verstandes und Willens Eintracht zu stiften, — den hat die Natur nicht zum Philosophen gebildet. Auch Plato sagt, daß zu dem erwähnten Staunen der Mensch von der Natur müsse gebildet sein; aber nur wenige hätten diese Reizbarkeit erhalten.

Tanti operis tantique muneris. Munus hat hier eine ausgesuchte Bedeutung: es heißt so viel als Spectaculum. S. in der Clave Cicer. das Wort munus.

* * *

Cap. XXXVI.

Nunc autem mihi videntur ne ſuſpicari quidem. Dieſer Vorwurf gilt der Epikuriſchen Schule.

Principio enim terra in media parte mundi. Es war die gemeine Meinung der alten Phyſiker, daß die Erde in der Mitte der Welt ſich befinde; denn das Feſteſte muß, nach ihrer Hypotheſe, die Grundlage alles übrigen ſein, und zufolge der Schwere drückt ſich auch die Erde nach dem Mittelpuncte der Welt, und nimmt folglich die unterſte Stelle darin ein. Laerz führt dieſelbe Meinung von den Stoikern an*). Der ganze Irrthum lag, wie man ſieht, darin, daß ſie Sonne und Geſtirn für bloße feurige Cörper hielten, die aus dem Feuer des Aethers beſtünden, und aller Feſtigkeit ermangelten.

Quaſi vero non Grajus haec dicat. Dieſer Tadel zielt darauf, daß Pacuvius in einem Stücke, wo doch Griechiſche Perſonen ſprachen, noſtri perhibent caelum ſagen ließ. Eben ſo, als wenn in Schillers Don Karlos eine Perſon ſpräche: „Die Vornehmen des Reichs nennen Wir die

*) L. VII. ſ. 155. p. 464. ἀρεσκει αὐτοις την διακοσμησιν (mundi deſcriptionem) ὡδε ἐχειν. μεσην την γην κεντρα λογον ἐπεχουσαν, μεθ' ἣν το ὑδωρ σφαιροειδες, ἐχον το αὐτο κεντρον τῃ γῃ· ὡστε την γην ἐν ὑδατι ειναι· μετα δε ὑδωρ δε, ἀερα ἐσφαιρωμενον. conf. Tuſcul. L. I. c. 17.

Ritter; die Spanier aber nennen sie die Cavalleros!“ Diese Pacuvischen Verse stehen beim Skriver a. a. O. p. 54.

Multis partibus major atque amplior quam terra universa. Ihr Durchmesser beträgt 172,000, und ihr Umfang 540,000 große deutsche Meilen; die Erde hat im Umfange 5400, und im Durchmesser beim Aequator 1720 geographische Meilen. Einen so mächtigen Unterschied hatten sich die Alten nicht gedacht. —

* * *

Cap. XXXVII.

Hic ego non mirer esse quemquam. Man erinnere sich an das, was der Epikurer Vellejus im zwanzigsten Capitel des ersten Buchs hierüber gesagt hatte. S. dazu meine Anmerk. S. 227.

Non qualitate aliqua, quam ποιοτητα Graeci vocant. Zur Erklärung des Wortes qualitas ist das ganze siebente Capitel in der ersten Akademischen Untersuchung nachzulesen *). Die ältern Philosophen theilten sie in qualitates principes, und qualitates ex iis ortas **) ein, wie sich Cicero am ange-

*) Dabitis, ut in rebus inusitatis, quod Graeci ipsi faciunt, utamur verbis interdum inauditis. Qualitates igitur appellavi, quas ποιοτητας Graeci vocant; quod ipsum apud Graecos non est vulgi verbum, sed philosophorum.

**) Die Scholastiker machten eine Eintheilung in qualitates primarias und secundarias, und ver-

führten Orte darüber ausdrückt. Unter den erstern verstanden sie die Elemente, unter den zweiten die aus denselben entstandenen Composita. Jene Erklärung bei dem Cicero (Acad. I. 7.) mag hinreichend sein, um die Lehre der ältern Akademie zu erklären, wovon daselbst die Rede ist. Daß aber in dieser Stelle qualitas und ποιοτης etwas ganz anders heißen müsse, liegt am Tage. Nämlich man nannte auch die sinnlichen Eigenschaften der Dinge qualitates, und verstand darunter alles, was von der Materie durch die Sinne kann begriffen werden: Form, Figur, Ausdehnung, Farbe, Wärme, Kälte, u. s. w. kurz, alle Modificationen, deren die Materie fähig ist. Nun aber ist es auch nicht ganz richtig, daß Epikur alle qualitates den Atomen abgesprochen habe, sondern bloß Farbe, Kälte, Wärme u. d. gl. die Ausdehnung hingegen, die Schwere und eine gewisse Form ließ er ihnen, und mußte sie ihnen lassen *), wenn sie sich bewegen, im leeren Raume sich beugen (declinare) und Cörper bilden sollten. Durch das Zusammentreffen der Atomen, wodurch zufälliger Weise Cörper sich bildeten, entstanden erst, nach seiner Physiologie, die Eigenschaften, die er den Atomen, als Atomen, absprach.

Praeclare ergo Aristoteles. Diese vortreffliche Stelle ist in Aristoteles Schriften nicht be-

standen unter den ersten Ausdehnung, Gestalt und Größe, unter den zweiten, Kälte, Wärme u. d. gl.

*) Φησι (Επικρος) μηδε ποιοτητα τινα περι τας ατομους ειναι, πλην σχηματος, και μεγεθους, και βαρους. Diog. Laert. L. X. s. 44. p. 621.

findlich. Sextus Empiricus *) sagt, daß er sich hauptsächlich auf zwei Gründe gestützt habe, warum die Menschen auf die Meinung vom Dasein der Götter kommen müßten: einmal, aus gewissen Erscheinungen in der menschlichen Seele; zweitens, aus Betrachtung der Himmelscörper. Nämlich, wenn die Seele im Schlafe von den Banden des Cörpers etwas freier wäre, als im Zustande des Wachens, so habe sie im Traume gewissermaßen die Gabe der Divination, und dadurch erhübe sie sich zu der Idee von Göttern. Zweitens schöpfe sie diese Vorstellung aus der Wahrnehmung der gemessenen Ordnung in den Himmelscörpern. Mit dem ersten Grunde kann es dem Aristoteles, für seine Person wenigstens, kein Ernst gewesen sein; sondern er zeigt bloß als Historiker die Art und Weise an, wie die Menschen die Idee vom Dasein Gottes mögen überkommen haben **).

* * *

Cap. XXXVIII.

Quantae quondam eruptione Aetnaeorum ignium. Schon Aristoteles ***) erwähnt der Ausbrüche dieses Berges als einer bekannten Sache.

*) L. I. adv. Physicos s. 20. seqq. p. 553.

**) Beim Cicero de Div. II. 62. erklärt Aristoteles diese Divinationsgabe sehr richtig, d. h. aus ganz natürlichen Gründen. Schade daß das Buch, woraus Cicero und Sextus in den angeführten Stellen geschöpft haben, verloren gegangen ist!

***) De mundo, cap. VI. p. 1221. Tom. II. ed. Pac.

Auf welche besondere Eruption Cicero hier zielt, kann ich nicht angeben.

Ut sphaeram. Von dergleichen Automaten s. Cap. 34. Horae sind hier so viel als horologia *).

* * *

Cap. XXXIX.—XL.

Terra locata in media mundi sede. S. Cap. 36, undique in sese nutibus suis conglobata. De orat. III. 45. terra ut media sua vi nutuque tenetur. Nutus ist die nach dem Mittelpuncte sich neigende Schwere.

Ipsum autem mare sic terram appetens littoribus eludit. Die Handschriften sowohl, als die Ausgaben, weichen in der Lesart eludit von einander ab. In den meisten codicibus findet sich eludit, welches man auch in den ältesten Ausgaben antrifft. Was eludit heißen soll, kann ich nicht erklären: Ungeachtet Davies Verbesserung alludit einen guten Sinn giebt, so ist sie doch nicht nöthig; weil es deutlich einleuchtet, daß die Abschreiber aus der alten Form cludit für claudit, eludit

*) Was das Wort hora bei den Lateinern, und ὥρα bei den Griechen vor Erfindung der horologiorum bedeutet habe, und wie die ersten Zeitmesser beschaffen gewesen, darüber ist nachzulesen, was Herr Hindenburg Animadvv. in Xenoph. Memorr. L. III. c. 3. p. 170. seqq. darüber commentirt hat. —

gemacht haben. Ernesti erklärt sich für cludit, ohne es jedoch in den Text zu setzen, welches Geßner gethan hat *).

Mari finitimus aër die et nocte distinguitur. Dies geschieht, in so fern die Luft bei Tage eine ganz andere Temperatur hat, als bei Nacht; denn am Tage ist sie meistentheils weniger elastisch.

Concretus in nubes cogitur. Die Luft hat diese Eigenschaft nicht; eben so wenig verursacht sie Wärme und Kälte, wie gleich darauf von ihr gesagt wird.

Quarum intervallo tum quasi etc. Davies will hier folgendermaßen gelesen wissen: tum quasi tristitia contrahitur terra, tum vicissim laetificatur etc. Ohne dieser Veränderung des Davies zu erwähnen, sagt Ernesti nichts weiter, als: haeret hic frustra Davisius, und darauf zeigt er den Sinn dieser Stelle an. Ernesti hat unstreitig Recht, daß Davies so vieles zu ändern nicht nöthig hatte. Allein, es bleibt doch immer noch eine Schwierigkeit in quaedam. Läßt man dieses unverändert, so bezieht sich contrahit auf tristitia, welches einen guten Sinn giebt. Nun müßte man aber das im folgenden Satze befindliche vicissim laetificat auf die Sonne ziehen, welches eine Anakoluthie ohne Beispiel

*) Chrestom. Cicer. CIV. p. 415. — S. 156. meiner Uebersetzung: „das Meer spielt an seine Ufer" muß heißen: „das Meer schließt mit seinen Ufern die Erde ein."

wäre. Und es auf tristitia zu ziehen? — welch ein Widersinn: tristitia laetificat! Mithin muß so wohl contrahit als laetificat auf die Sonne gezogen werden: tristitia ist alsdann nicht der Nominativ, sondern der Ablativ. Was soll man nun mit dem quaedam anfangen? Geßner hat, dünkt mich, die leichteste Veränderung gemacht, indem er quaedam in quadam verwandelt hat *), wodurch alles auf das genaueste zusammen hängt.

Luna — quae est maior, quam dimidia pars terrae. Jeder, der diese Worte liest, wird sie unstreitig so verstehen, daß der Mond größer sei, als die Hälfte der Erde: imo minor terra XLV. vicibus, setzt Davies hinzu. Man bemerke, daß zu Davies Zeit Huygens Meinung viel Anhänger hatte, nämlich, daß der Mond fünf bis sieben und vierzigmal kleiner sei, als die Erde. Nach den Berechnungen neuerer Astronomen ist der Durchmesser der Erde 1720, und die Peripherie 5400 große deutsche Meilen; der Durchmesser des Mondes 460, und der Umkreis 1450 große deutsche Meilen; mithin ist der Mond fast viermal kleiner als die Erde. Cicero kommt also der Wahrheit um vieles näher, als Davies, der sich auf Huygens Meinung stützte.

Hae stellae, quas vagas dicimus. S. was Cap. 27. angemerkt worden.

*) Chrestom. Ciceron. l. l. p. 419.

* * *

Cap. XLI. — XLII.

Zuverlässig würde dieses zweite Buch de nat. deor. nicht das geringste verloren haben, wenn Cicero, was der Stoiker von den Fixsternen zu sagen hatte, lieber in Prosa und nicht in Arateischen Versen vortrug. Es ist eine kleine Eitelkeit von ihm, daß er seine jugendlichen poetischen Versuche hiermit an Mann bringt. Einmal ist der Gegenstand nicht so beschaffen, daß er poetisch gut behandelt werden konnte, und selbst das Original hat von Seiten der Dichtkunst wenig anziehendes. Unternimmt es die Dichtkunst, Dinge, die bloß im Raume sind, darzustellen: so läuft sie meistentheils Gefahr, zu verunglücken, wofern sie nicht immer darauf bedacht ist, dergleichen Dinge als wirkend darzustellen, oder sie gleichsam vor unsern Augen entstehen zu lassen. Ein Kunststück, worin Homer unübertrefflich ist! Man kann nun zwar nicht leugnen, daß solches vom Aratus bei Beschreibung mancher Sternbilder geschehen sei; aber dieses Verdienst findet sich nur selten; auch war es oft nicht möglich, sich solches zu erwerben. Wie viel schwülstige, und auf der andern Seite, wie viel matte Verse, die sich bloß durch das Sylbenmaaß von der gemeinsten Prosa unterscheiden, findet man hier nicht! Wer kann z. B. folgende Strophen für Verse halten:

Ex his altera apud Graios Cynosura vocatur,
Altera dicitur esse Helice?

Dergleichen giebt es hierunter mehrere, worauf ich nicht nöthig habe, aufmerksam zu machen. Wer Lust hat, diese Fragmente mit dem Originale zu vergleichen, wird finden, daß sie im Griechischen nur um sehr wenig besser sind, als in der Ciceronischen Uebersetzung. —

Ueber den Ursprung der Sternbilder muß ich folgendes zuvor anmerken. Wenn diejenigen Benennungen entstanden sind, welche sowohl einzelne Sterne als auch mehrere zusammen erhalten haben, läßt sich nicht ausmachen. Unstreitig sind sie von dem allerfrühesten Alterthume an so benennt worden, vielleicht kurz nach den Zeiten der großen Ueberschwemmung, welche der Erdboden mag erlitten haben.

Um die Zeit einzutheilen, die Tage der Aussaat, der Erndte, des Fischfangs, der Jagd u. s. w. zu bestimmen, und besonders gewisse Tage zum Gottesdienste festzusetzen, mußte man, natürlicher Weise, Sonne, Mond und Sterne beobachten. Die scheinbare Umwälzung des Himmels vom Abend gegen Morgen bestimmte die natürliche Dauer eines Tages; der Mond war dazu geschickt, um bei dem Anblick seiner abwechselnden Lichtgestalten die nomadischen Familien zur gottesdienstlichen Feier einzuladen *). Der Lauf der Sonne unterschied die Jahreszeiten, und bestimmte die Dauer eines Jahres. Man bemerkte sorgfältig den Auf- und Untergang derselben mit diesem oder jenem

*) Man weiß, wie wichtig z. B. den Juden die Neumonde waren.

merkwürdigen Sterne, um gewisse Verrichtungen auf den Feldern, um jene angemerkten Zeiten, vorzunehmen.

Die ersten Astronomen, deren die Geschichte erwähnt, waren die Chaldäer und Babylonier *). Diese Völker bewohnten eine Plane, wo das Schauspiel des gestirnten Himmels sich ihnen in glänzenderer Pracht darstellte, als den Gebürg- und Thalbewohnern. Ferner befanden sie sich immer, der drückenden Tageshitze wegen, bei Nachte auf freiem Felde, und zogen, nach betuinischer Weise, in Karabanen von einem Orte zum andern, oder waren bei ihren Heerden. Sie wurden daher mit dem gestirnten Himmel gleichsam vertraut, und bemerkten genau diejenigen Sterne, deren Glanz sich vor den übrigen auszeichnete. Sie fanden, daß die meisten beständig einerlei Weite an der innern scheinbaren Himmelskugel von einander hatten. Um nun solche in ihrem Gedächtnisse zu erhalten, faßten sie mehrere zusammen, stellten sie sich unter einem Bilde vor, mit welchem sie irgend eine Aehnlichkeit, war es auch die allerentfernteste, fanden, und gaben ihnen den Namen des Bildes selbst. Als Hirten, entlehnten sie sie

*) In Syria Chaldaei cognitione astrorum, solertiaque ingeniorum excellunt. Cic. de Div. I. 41. — Assyrii propter planitiem magnitudinemque regionum, quas incolebant, cum coelum ex omni parte patens intuerentur, trajectiones motusque stellarum observaverunt. — Χαλδαιοι — μεγιστην δοξαν ἐχουσι ἐν ἀστρολογιᾳ. Diod. Sic. L. II. c. 29. Beide Schriftsteller erzählen, daß die Chaldäer aus den Sternen geweissagt und Nativitäten gestellt hätten.

meistentheils von Thieren; daher der Widder, die Ziege u. s. w.

Nächst den Chaldäern haben sich die Egyptier und Phönizier um Kenntniß des gestirnten Himmels bemüht; letztere vornehmlich, weil sie frühzeitig, der Handlung wegen, zur See gingen, folglich auf ihren Führer, den gestirnten Himmel, Acht haben mußten. Griechen, Araber, Perser und Sineser liebten und bearbeiteten schon in frühen Zeiten die Sternkunde, gebrauchten sie zu ihren Bedürfnissen, und mißbrauchten sie zu Wahrsagereien. —

Die Sternbilder des Thierkreises tragen insgesammt die Spuren des hohen Alterthums an sich, oder zeigen wenigstens so viel, daß sie von Nomaden und Ackerleuten sind erfunden worden; auch sind sie nicht ohne Bedeutung. Weil sich bei den Chaldäern das Jahr im Frühjahr anfieng, so gaben sie den drei ersten Zeichen die Namen derjenigen Thiere, welche um diese Zeit Junge werfen, nämlich, der Widder, der Stier, und ein paar Ziegen. (Für die letztern wählten die Griechen in der Folge die Zwillinge.) Da sie bemerkten, daß, wenn die Sonne, zu Anfange des Sommers, den höchsten Punct erreicht hat, sie ihre Laufbahn wieder rückwärts antritt: so gaben sie deshalb diesem Zeichen den Namen des Krebses. Die darauf in Chaldäa folgende brennende Hitze bezeichnete das Bild des Löwens. Die Jungfrau mit Aehren in der Hand, deutete die Zeit der Erndte an. Die Wage war das Symbol der Tag- und Nachtgleiche. Der Skorpion sollte anzeigen, daß,

wenn die Sonne in dieses Zeichen träte, die Luft gleichsam vergiftet wäre; wenigstens herrschten um diese Zeit Krankheiten. Der Schütze eröffnet die Jagd; der Steinbock, der den Fels hinauf klettert, sollte den Rückgang der Sonne nach dem Zeichen des Krebses abbilden; der Wassermann, der seinen Krug ausschüttet, verursacht Regenwetter, und die Fische erinnern an den Fischfang gegen Ende des Winters. —

So wie aber in den ältesten Zeiten die menschlichen Bedürfnisse den Himmel mit Sternbildern erfüllten, eben so viel that auch die dankbare Verehrung gewisser Personen, die sich durch Verdienste um ihre Landesleute ausgezeichnet hatten, und deren Andenken man gern bei den Nachkommen erhalten wollte. Man versetzte ihre Namen an den Himmel, und benannte von ihnen einen oder mehrere Sterne. Diese Ehrenbezeugung hat unstreitig zu vielem Aberglauben und zu den seltsamsten Fabeln in der Folge Veranlassung gegeben. Es würde aber, scheint mir's, verlorne Mühe sein, den wahren historischen Ursprung manches Sternbildes aufzufinden zu wollen *). —

Altera apud Graecos Cynosura vocatur — Helice. Unter allen Sternbildern des nördlichen Himmels sind die beiden Bäre die merkwürdigsten und bekanntesten **). Der so genannte

*) Ueber das, was ich hier nur kurz angezeigt habe, kann, wem daran gelegen ist, Bodes angef. Werk. S. 44. und Wünsch in den Kosmologischen Unterhaltungen, B. I. S. 363. f. nachlesen.

**) Ueber diese Sternbilder s. Wünsch am a. O. S. 395. f. f.

kleine Bär (ursa minor) wird auch Cynosura, auch Arcas genennt. Der Fabel nach sollen zwei Bärinnen Jupiters Ammen gewesen sein, ihn ernährt, und gegen die Nachstellungen des Saturns, der seine Kinder fraß, geschützt haben, indem sie durch die Korybanten ein solches Getöse machen ließen, daß Saturn den kleinen Jupiter nicht konnte weinen hören. Aus Dankbarkeit versetzte sie Jupiter beide an den Himmel. Nach einer andern Fabel sind die beiden Bären auf folgende Weise entstanden. Kallistho, eine Nymphe der Diana, wurde vom Jupiter geliebt, und die eifersüchtige Juno verwandelte sie in eine Bärin. Als sie nun einstmals ihrem Sohne Arkas auf der Jagd begegnete, und dieser unwissender Weise seine Mutter töten wollte: so versetzte sie Jupiter beide in Bärengestalt an den Himmel. Daher Kallistho der große, Arkas der kleine Bär*). Die Namen cynosura und helice sind diesen Gestirnen unstreitig von den Seefahrern beigelegt worden; daher sagt Ovid: — esse duas arctos, quarum cynosura petatur Sidoniis; helicen Graia carina notet **). Die Sidonier sind keine andern, als die Phönizier, deren Cicero gleich darauf erwähnt. Daß übrigens die Römer das große Siebengestirn Septem triones nannten, ist bekannt; nur ist dabei noch anzumerken, daß sie auch beide die triones nannten. Virgil nennt sie beide: geminos triones ***).

*) Ovid. Metam. II. v. 409. seqq.

**) Fastor. l. III. v. 107. 108.

***) Aen. l. III. v. 516.

Hac fidunt duce noct. Phoen. in alto. Der Polarstern, als der letzte von der Cynosura, ist am nördlichen Himmel der merkwürdigste. Er zeigt den Schiffern, in der offenen See, diesseits der Linie die Weltgegend, und wenn sie dessen Höhe über dem Horizont nehmen, die geographische Breite des Orts an, in welchem sich das Schiff befindet. Die Kenntniß also des Polarsterns und der übrigen, welche dem Pole nahe stehen, macht die Schifarth sicherer und leichter. Thales soll den Phöniziern zuerst gezeigt haben, wie sie sich des kleinen Bärs und insbesondere des Polarsterns zur Leitung ihrer Schifarth bedienen könnten.

Has inter veluti rapido cum gurgite. Zwischen den Bären krümmt sich in verschiedenen Biegungen der Drache. Dieser ist ebenfalls ein großes und weitläuftiges Sternbild. Nach der Fabel bewachte er die goldnen Aepfel in den Hesperidischen Gärten, und niemand durfte es wagen, sich daran zu vergreiffen, weil er nie schlief, bis er endlich vom Herkules getödtet wurde. Dafür versetzte ihn Juno, als die unversöhnlichste Feindin des Herkules, an den Himmel.

Engonasin (ἐν γονασιν) vocitant. Dieses Bild ist der Herkules, welcher mit einem Fuße knieend abgebildet wird, mit dem andern tritt er auf den Kopf des Drachen; sein Haupt aber hängt nach Süden herab *). Dies ist die moerentis fessa

*) Wünsch a. a. O. S. 406.

imago. Die alten Fabulisten sind hierin nicht einstimmig; einige machen den Theseus, andere den Herkules, und wieder andere den Ceteus zur Engonasis. Dieses Bild wird auch nixus genu genannt. (Ovid. Metam. VIII. 182.)

Eximio posita est fulgore corona. Genanntes Gestirn enthält neun helle Sterne, weswegen ihm hier vom Dichter ein vorzüglicher Glanz zugeschrieben wird. Die Krone ist, der Fabel nach, die der Ariadne, welche Bacchus an den Himmel versetzt hat *).

Anguitenens — Ophiuchum. Der Ophiuchus, oder Schlangenhalter, stellt den Aesculap vor, dessen Vater Apoll, und dessen Mutter Korone **), Tochter eines Thessalischen Königs, war. Er soll dem Zuge der Argonauten ***) beigewohnt, und durch Kuren an den Kranken sich hervorgethan haben, und zwar mit Hülfe eines Krautes, welches ihm eine Schlange überreicht habe. Er ist unter die Sterne versetzt, und die Schlange ihm in die Hände gegeben worden. Jedoch sind die Alten in dieser Fabel nicht einstimmig, ob nämlich unter dem Schlangenhalter Aesculap, Phorbas oder Herkules zu verstehen sei.

Pectusque nepai. Der Skorpion wird mehrmals vom Cicero nepa genannt, z. B. in den

*) Ovid. Fast III. v. 513. seqq.

**) S. hierüber Burmann ad Ovid. Metam. II. 569.

***) Higin. Fab. CLXI.

Fragm. poëm. et Arat. Phaenom. v. 405. 418. 438. u. a. a. O.

Arctophylax, vulgo qui dicitur esse Bootes. Dieses Gestirn befindet sich gleich hinter dem Schwanze des großen Bärs, und steht mit dem einen Fuße auf dem Berge Menalus, mit dem andern auf dem nördlichen Flügel der Jungfrau. Der Menalus aber war bei den Alten kein Sternenbild, sondern ist erst im siebzehenten Jahrhunderte vom Astronomen Hevel dazu gemacht worden *). Man findet in diesem Gestirne den bekannten Stern erster Größe, Namens arcturus, (der Schwanz des Bären.) Bei den Alten hatte es einen doppelten Namen: nämlich bei den Astronomen arctophylax, und bei dem gemeinen Volke bootes (von βος und ὠθεω). Der Bärenhüter heißt er, in so fern er hinter dem großen Bäre sich befindet, und ihn gleichsam hütet; der Ochsentreiber, weil er die septem triones vor sich her treibt **). Unter dem Gürtel des Bootes — er wird auf den Karten in Gestalt eines Hirten mit dem Stabe in der Hand abgebildet — befindet sich der arcturus, oder Bärenschwanz; und dies sagen die Verse: subter praecordia fixa videtur Stella micans radiis arcturus nomine clarus.

Cui subiecta fertur — Virgo. Nämlich der Bootes tritt, wie schon zuvor angemerkt wor-

*) Wünsch am angef. Orte, S. 405.

**) Tempus erat, quo cuncta silent, interque Triones Flexerat obliquo plaustrum temone Bootes. Ovid. Metam. X. 446. 447.

den, mit einem Fuße auf den nördlichen Flügel der Jungfrau. Die Fabel ist kürzlich diese. Ikarus lehrte die Menschen den Weinbau, und gab den Hirten in Attika welchen zu trinken. Diese berauschten sich darin, tödteten den Ikarus, und warfen ihn in einen Brunnen; aber sein treuer Hund Mära, welcher bei dem Brunnen winselte, entdeckte der Asträä, oder Erigone, Ikarus Tochter, den Leichnam ihres Vaters. Diese nahm sich aus Verzweiflung darüber das Leben. Alle drei wurden an den Himmel versetzt, der Vater als Bootes, Erigone als die Jungfrau — welche das bekannte Zeichen im Thierkreise ist — und der Hund, als dasjenige Gestirn, welches unter dem Namen canis maior bekannt ist *).

* * *

Cap. XLIII.

Et natos geminos. Diese gemini sind Kastor und Pollux. In den ältesten Zeiten wurde dieses Gestirn durch ein paar Ziegen abgebildet; die Griechen setzten aber statt dieser jene Zwillingsbrüder an den Himmel. Der Fabel nach hat sie Jupiter, zur Belohnung für ihre gegenseitige brüderliche Liebe, unter die Sterne erhoben. In diesem Bilde erblickt man zwei äußerst helle Sterne, welche eigentlich Kastor und

*) Higin. Astron. II. 4. Die alten Fabulisten stimmen hierin nicht überein, indem einige unter dem Bootes den Arkas verstehen.

Pollux genennt werden. Die Schiffer freuen sich ihres Aufgangs, weil er Meeresstille verkündigt *).

Subiectus media est Cancer. Neben den Zwillingen gegen den Aufgang hin erscheint der Krebs **). Es ist solches derjenige, welcher den Herkules mit seinen Scheeren in die Füße knipp, als er die Lernäische Schlange tödten wollte. Herkules tödtete ihn daher zuvor, und sodann die Schlange. Auf Junos Bitten versetzte ihn Jupiter an den Himmel.

Magnus leo — corpore flammam. Auf den Krebs folgt, weiter gegen Morgen hin, der Löwe, ein herrliches Gestirn, welches unter andern zwei Stirne der ersten Ordnung enthält, wovon der eine unter dem Namen regulus oder Löwenherz bekannt ist ***). Unstreitig wurde in den ältesten Zeiten durch das Bild des Löwen die große Hitze vorgestellt, welche um die Zeit, wenn die Sonne bei diesem Gestirne vorbeigeht, einzutreten pflegt. Aber nach der Griechischen Fabel es war der Nemeische Löwe, welchen Herkules erlegt, und Jupiter, auf Junos Bitten, an den Himmel versetzt hatte.

Auriga sub laeva Geminorum etc. Seitwärts von den Zwillingen nach Osten zu, erscheint der Fuhrmann †), oder Erichthonius. Er

*) Plin. Hist. Nat. II. 37.

**) Wünsch am angef. Orte. S. 372. 373.

***) Wünsch am angef. Orte, S. 374.

†) Wünsch am angef. Orte, S. 415.

war Vulkans und der Erde Sohn *), regierte als König eine Zeitlang zu Athen, und erfand den Wagen, wofür ihn Jupiter an dem Himmel seinen Platz anwies. Er wird knieend abgebildet; in der einen Hand hält er die Peitsche mit dem Steigbügel, auf dem andern Arme trägt er eine alte Ziege mit zwei jungen Böcken. (capra laevum humerum clara obtinet). Diese Ziege heißt Olenia, und gehörte der Amalthea, einer Königstochter zu Kreta. Jupiter wurde in seiner Kindheit von ihr ernährt; denn aus einem ihrer Hörner entquoll für ihn Ambrosia, aus dem andern Nektar **). Zur Dankbarkeit versetzte sie Jupiter nebst ihren zwei jungen Böcken an den Himmel. Jedoch behielt er ein Horn von ihr zurück, und machte mit diesem cornu copiae der Amalthea und ihrer Schwester Melissa ein Geschenk.

Corniger est valido — corpore Taurus. Dies ist der bekannte Stier, in welchem sich Jupiter bei dem Abentheuer mit der Europa verwandelt hat ***). — In dem Gesichte desselben zeigen sich die fünf so genannten Hyaden oder Regensterne (eius caput conspersum — Hyadas vocitare fuerunt). Einer davon, der ein gelbroth glänzendes Licht von sich stralt, heißt das Ochsenauge. Es wird auch palilicium genennt †), weil es früh Morgens

*) Proles sine matre creata, heißt er beim Ovid, Metamorph. II. v. 553.

**) Ovid. Fast. V. v. 115. seqq.

***) Ovid. Metam. II. 850.

†) Auch das ganze Gestirn der Hyaden heißt Sidus palilicium. v. Plin. Hist. Nat. XVIII. 26.

an dem Feste der Pales aufgieng. Dieses Fest heißt palilia *).

Nostri imperite suculas. Gellius **) erwähnt eines Buchs vom Tiro, Ciceros Freigelassenen, unter dem Namen Παυδεκται (Miscellanea), und führt eine ganze Stelle aus demselben an, worin Tiro den alten Römern ebenfalls den Vorwurf macht, daß sie aus Unwissenheit der Griechischen Sprache ὑαδας in suculas verwandelt hätten, in der Meinung, das Wort habe nicht von ὑειν, sondern von ὗες seinen Namen. Allein Gellius will diesen Vorwurf auf seinen alten Vorfahren nicht ruhen lassen: Sed enim veteres nostri, sagt er, non usque eo rupices et agrestes fuerunt, ut stellas hyadas iccirco suculas nominarent, quod ὗες Latine sues dicantur. Er schreibt diese Veränderung bloß der abweichenden Aussprache zu: so wie die alten Römer aus ὑπνος sypnus, und aus sypnus somnus gemacht hätten; eben so wäre auch hyades in syades, und syades in suculas verwandelt worden. Auf diese Weise würde es nicht schwer fallen, alles aus allem zu etymologisiren. Es ist wahrscheinlicher, daß die ältern Römer hyades von ὗς abgeleitet haben; denn daß sie in den frühern Zeiten kein Griechisch wußten, so wie sie überhaupt keine Wissenschaften trieben, ist etwas bekanntes, wenn es gleich Gellius hier zu leugnen scheint.

*) Ovid. Fast. IV. v. 726.

**) Noctt. Atticc. XIII. c. IX.

Septemtrionem Cepheus passis palmis terga*) subsequitur. Hinter dem Drachen und dem kleinen Heerwagen, nach Morgen zu, sieht man den Cepheus, ein Sternenbild, welches wenig in die Augen fällt. Weiter nach Morgen und Mitternacht hin, folgt ihm seine Gemahlin Kassiopeia. Noch tiefer gegen den Horizont, zwischen Osten und Norden, befindet sich die Andromeda, und ganz tief zwischen Osten und Norden steigt Perseus, mit dem Medusenhaupte in der Hand, empor. Diese vier Sternbilder sind, der Fabel nach, auf das genaueste mit einander verbunden. — Cepheus, König in Phönizien, hatte die Kassiopeia zur Gemalin, mit welcher er eine Tochter, Namens Andromeda, erzeugte. Diese war ausnehmend schön, und die von ihrer reitzenden Tochter bezauberte Mutter erklärte sie sogar für schöner als die Nereiden. Diese baten, aus Eifersucht, den Neptun, ihren Großvater, Kassiopeen dieses Frevels wegen zu bestrafen, weil eine Sterbliche nicht schöner sein könne, als Göttinnen. Neptun erhörte ihre Bitten, überschwemmte das Gebiet des Cepheus, und sandte noch überdies das Meerungeheuer Cetus dahin, welches alles erwürgte. Nur dadurch, daß ihm Andromeda selbst zur Beute würde, wollte sich das Ungeheuer besänftigen lassen. Was zu thun? Andromeda wurde an einen Felsen

*) Terga steht zwar in allen Ausgaben und in den meisten Handschriften; ich halte aber die Lesart, welche Davies in einer Handschrift gefunden: a tergo, für besser.

geschmiedet, und dem Ungeheuer Preis gegeben. Zum Glück für sie erhält Perseus davon Nachricht, fliegt auf des Windes Flügeln über das Meer, und gelangt in dem Augenblicke an, wo seine Hülfe am nöthigsten ist, verwandelt mit dem Medusenkopfe das Ungeheuer in einen Stein, und eilt mit der erretteten Geliebte davon. Minerva, seine Beschützerin, versetzte ihn und die Andromeda, nebst deren Vater und Mutter, unter die Sterne *).

Adspectum maesta parentis. Unter dem adspectu parentis wird der Anblick der Kassiopeia verstanden **).

Huic equus ille — contingit caput alvo. Das Pferd (equus ille, jener berühmte Pegasus) berührt mit seinem Bauche den Scheitel der Andromeda. Von diesem Pferde ist der ganze Hinterleib unsichtbar ***). Die Fabel davon ist sattsam bekannt.

Stellaque iungens — connectere nodum. Ich verstehe diese Verse auf folgende Weise. In dem Pegasus ist ein Viereck von Sternen von der zweiten Größe; der oberste derselben befindet sich am

*) v. Higin. Fab. 64. Ovid. Metamorph. L. IV. v. 670. seqq.

**) Wenn es das Metrum erlaubte, so würde ich statt maesta, maestae lesen, und solches auf die Kassiopeia ziehen, weil diese mit zurückgebeugtem Haupte dargestellt wird, um Reue über dasjenige auszudrücken, was sie an ihrer Tochter verschuldet hatte. S. die Karte beim Bodenschen Werke vom Monat Julius.

***) Bode's genannte Himmelskarte.

Schenkel des Pegasus, und hat nicht weit über sich einen Stern der dritten Größe. Der zweite Stern, welcher zur Rechten in diesem Vierecke steht, ist an der Ecke des Flügels. Der dritte und unterste leuchtet an demselben Flügel; der vierte oder äußerste zur Linken zeigt sich am Kopfe der Andromeda, und verbindet sie folglich mit dem Perseus *).

Exin contortis — cornibus haeret. Genanntes Gestirn geht unter der Andromeda auf. Der Widder — ein Zeichen im Thierkreise — war der mit goldenem Felle, auf welchem Phryxus und Hellen, Nephelens Kinder, um den Nachstellungen der Juno zu entgehen, über die Meerenge schwammen; Hellen ertrank darin, und Phryxus rettete sich nach Kolchis. Hier opferte er dem Jupiter seinen Widder, und hieng dessen goldenes Fell in Jupiters Tempel auf. Dies ist die Ursache, warum er unter die Sterne erhoben worden **).

Pisces, quorum alter paullum — tangitur auris. Dies sind jene Fische, in welche sich Venus und ihr Sohn verwandelten, als sie der Typhon im Bade verschlingen wollte ***). Sie flohen so fort nach Syrien, wo ihnen die Einwohner göttliche Ehre erwiesen. Dies giebt auch Ovid zur Ursache an, warum die Syrer keine Fische äßen. Von diesen piscibus gemellis, wie er sie nennt, gehört einer zum nördlichen, der andere zum südlichen Himmel.

*) Bode am angeführten Orte.
**) Higin. Fab. II. et III.
***) Ovid. Fast. II. v. 471. seqq.

* * *

Cap. XLIV.

Ad pedes Andromedae Perseus describitur. Jenes Märchens vom Perseus ist schon zuvor gedacht worden. Er steigt in den Abendstunden über den Horizont empor. Ein Stern der zweiten Größe stellt das Meduſenhaupt vor, und leuchtet in seinem Schilde *).

At propter laevum genus **) omni ex parte etc. Die Vergilien heißen auch pleiades. Jene sieben Sterne sind, der Fabel nach, sieben Töchter der Pleione, welche Jupiter an den Himmel versetzt hat, weil sie seinen Sohn Bacchus auferzogen hatten ***). Es sind folgende: Maja, Elektra, Taygete, Asterope, Merope, Alcyone und Kelåno. Der hellste Stern darunter ist die Maja; die übrigen sind ungleich dunkeler. Man nennt dieses Gestirn auch noch jetzt die große Glucke henne; die Maja stellt die Henne, die übrigen die Küchlein vor. Der am wenigsten sichtbare Stern ist die Merope. Denn da diese den Sisiphus, König in Korinth, geheirathet hatte, die übrigen aber Götter: so schämt sie sich, unter ihren Schwestern zu erscheinen. Indeß ist's nicht richtig, daß dieses Gestirn nur sieben

*) S. die Bodensche Himmelskarte, vom Monat Julius.

**) Die Form genus statt genu hat Cicero mehrmals beibehalten in Arat. 45. et 46. u. a. a. O.

***) Ovid. Fast. III. v. 105.

Sterne enthielte; denn durch die Fernröhre hat man ihrer fast vierzig entdeckt *). Uebrigens erscheint es nicht um das Knie des Perseus, wie es hier in der Arateischen Uebersetzung heißt, sondern unter dem Fuße desselben am Nacken des Stiers **).

Inde fides leviter posita et connexa videtur. Das inde ist hier etwas zweideutig: soll die Leier sich an den Füßen der Andromeda oder des Perseus befinden? Die lyra (fides) erblickt man neben dem Herkules, gleich unter dem Kopfe des Drachens ***). Die Abbildung dieses Sternbildes ist, daß ein Geier die Lyra in der Kralle trägt. Bekanntermaßen ist sie das Instrument des Orpheus, welches Apollo an den Himmel versetzt hatte †).

Inde est ales — coeli. Unter dem Cepheus, gleich neben der Leier, erscheint das Sternbild des Schwans. Jupiter hatte sich, um der Leda zu gefallen, in denselben verwandelt, quam, plumis abditus albis, callidus in falsa lusit adulter ave.

*) Wünsch am angef. Orte, S. 371.

**) Bode in der Karte vom Monat März.

***) S. die Bodensche Himmelskarte vom Monat März.

†) Statt connexa steht in den meisten Handschriften, sowohl als in den ältesten Ausgaben, convexa, welches Ernesti in den Text genommen hat. Er setzt zur Erklärung dieses hinzu: sensus esse videtur, leniter acclinata ad pedes Andromedae. Ich glaube aber, daß convexa hier so viel heißt, als schwebend, herabhangend. So sagt z. B. Ovid von einem herabhangenden Berggipfel: Longa sine arboribus convexus ad aequora vertex. Metam. XIII. v. 911.

Capiti autem equi proximat aquarii — aquarius. Linker Hand neben dem Steinbocke sieht man den Wassermann, welcher, mit dem Eimer in der Hand, Regen auf der Erde verursacht. Seine Rechte nähert sich dem Pegasus*), und mit dem Scheitel berührt er den Nacken des kleinen Pferdes**). Dieser Wassermann war bei den Griechen der Deukalion, zu dessen Lebzeiten Jupiter die ganze Erde überschwemmte, und der mit seiner Gemahlin Pyrrha allein überblieb ***).

Tum gelidum validо — tempore currum. Dieses Gestirn, der Steinbock genannt, ist ein Sinnbild der in die Höhe steigenden Sonne, welche ihren Lauf wieder nach dem Zeichen des Krebses antritt. Der Fabel nach ist der Steinbock der Pan, der sich, um den Nachstellungen des Typhon zu entgehen, in einen Fluß stürzte, mit dem Unterleibe in einen Fisch, und mit dem obern Theile in einen Ziegenbock sich verwandelte, und so an den Himmel versetzt wurde. Die beiden Verse: quem cum — bis currum, welche sich auf das Umlenken der Sonne beziehen, sind ohne Erklärung zu verstehen.

Emergit scorpius alte. Die Egyptier nannten ihn mit dem bekannten Namen ihrer bösen

*) S. die Bodensche Himmelskarte, Monat October.

**) Das kleine Pferd ist dasjenige, welches Merkur dem Kastor geschenkt hatte. Neben dem Pegasus ist es nur mit dem Kopfe sichtbar.

***) Ovid. Metam. I. v. 253—415.

Gottheit, Typhon. Bei den Griechischen Fabulisten war es derjenige Skorpion, welcher auf Dianens Befehl den Jäger Orion in die Ferſen ſtach, und durch ſeinen Gift tödtete *). In dieſem Zeichen erblickt man den hellglänzenden Stern, welcher Antares heißt **). Nitens pennis ales, iſt der Schwan, deſſen ſchon zuvor gedacht worden; und unter dem Schwane erſcheint der fliegende Adler. (at propter — portat.)

Deinde Delphinus. Der Delphin ſteht zwiſchen dem Pegaſus und dem Adler; er hat Arion, Neptuns Sohn, einen bekannten Citharöden, ans Ufer getragen. Dieſer ſollte nämlich von ſeinen Gefährten aus dem Schiffe geworfen werden; nachdem er aber zuvor noch die Erlaubniß erhielt, auf ſeinem Inſtrumente zu ſpielen, ſo verſammleten ſich eine Menge Delphine um das Schiff; er ſprang in die See, einer von denſelben nahm ihn auf, und führte ihn an das Ufer des Peloponneſus ***).

Exinde Orion obliquo ſcorpore nitens. Der Orion gehört unter die ſchönſten Sternbilder am Horizonte. Er wird in Geſtalt eines gewaffneten Mannes abgebildet, mit Schwert, Schild,

*) Ovid beſchreibt dieſes Geſtirn ſo:
Eſt locus, in geminos ubi brachia concavat arcus
Scorpios, et cauda flexisque utrimque lacertis
Porrigit in ſpatium ſignorum membra duorum. Metam. II. 195. ſeqq.

**) S. die Bodenſche Karte, Monat Junius.

***) Ovid. Faſtor. II. 79. ſeqq.

Helm und Keule. Die drei hellen Sterne in dem Gürtel seines Schwertes heißen insgemein der Jacobsstab *). Durch seine hellen Sterne scheint der Orion alle andere zu verdunkeln; daher er schon in den ältesten Zeiten als ein Jäger vorgestellt wurde, weil er alles um sich her gleichsam verjagt **). Das obliquo corpore nitens ist, dünkt mich, auf die vier hellen Sterne zu ziehen, welche seitwärts von ihm glänzen, wovon nämlich drei am Gürtel und einer am Fuße zu finden sind.

Quem subsequens fervidus ille canis. Dem Jäger hat man einen Hund zugesellt (canis maior), welcher sich hinter ihm in einer aufwartenden Stellung befindet, und den hellsten und glänzendsten Fixstern an seiner Schnauze trägt. Er wird der großen Hitze wegen, welche beim Aufgange dieses Gestirns, oder vielmehr beim Aufgange des Sirius entsteht, fervidus genannt ***). Gerade unter dem Orion zeigt sich der Haase, der sich ohne Zweifel um deswillen an den Himmel verlaufen hat, weil er sich als der dritte Mann zum Jäger und Hunde sehr gut schickt. Die Worte: post lepus subsequitur, können sich nicht auf den Hund beziehen; denn der Haase ist nicht hinter dem Hunde,

*) Bodensche Himmelskarte vom Monat März.

**) Von der Gebuhrt und den Abentheuern dieses Jägers s. Ovid. Fast. V. 499. seqq. Art. am. I. 731. seqq. Hig. Fab. 195.

***) S. Bode am angef. Orte.

sondern hinter dem Orion; der Hund aber erscheint hinter dem Haasen.

Canis ad caudam — Argo. Hinter dem Rücken des großen Hundes befindet sich das Schiff der Argonauten, welches seiner ausgezeichneten Bauart wegen an den Himmel versetzt worden ist. Dieses Gestirn kommt immer nur halb zum Vorschein. Fluminis illustris tangentem corpore ripas; da der Argo kein corpus illustre beigelegt werden kann, wohl aber dem Eridanus *), so muß illustris gelesen werden, welche Lection sich auch in den Arateischen Fragmenten V. 144. findet. Eben so muß auch die varians lectio: quem statt cum, in den Text genommen werden; denn das longe serpens manansque geht auf den Fluß, nicht auf die Argo. Zwar geht das neutrum vorher, und Ernesti sagt deshalb: quem refertur ad fluvius, quod verbum latet in flumen. Allein man muß sich erinnern, daß Cicero hier seine Arateische Uebersetzung außer dem Zusammenhange eingeschaltet hat. Dort heißt es: hunc (Eridanum) Orionis sub laeva cernere planta serpentem poteris, procera vincla videbis. v. 149. Jenes hunc ist hier in quem verwandelt worden, und es muß eigentlich der Name Eridanus darunter verstanden werden. Am rechten Fuße des Orion fängt sich dieser Fluß an, und krümmt sich gegen Abend und Mittag unter dem Horizont hinab. In

*) Beim Virgil heißt er: Fluviorum rex Eridanus. Georg. I. 482.

ihn (der Po in Italien), soll Phaethon vom Sonnenwagen, getroffen von Jupiters Blitze, hinabgestürzt sein *). Durch die procera vincla wird das Band verstanden, welches den piscem australem und septemtrionalem an den Schwänzen mit einander verbindet **).

Propter quae Centaurus. Dieses propter quae geht auf alle zuvor genannte Gestirne, wie aus den Arateis, v. 209. zu sehen ist. Der Centaur befindet sich unter dem Schwanze der Schlange, auf welcher der Rabe sitzt. Er biegt seine Füße unter die Scheeren des Skorpions (chelas) ***), und

*) Ovid. Metamorph. II. v. 324.

**) In der Uebersetzung S. 163. ist ein Fehler, daß vincla durch den Plural ist übersetzt worden. Es heißt bei den Astronomen schlechtweg das Band der Fische. Gleich darauf ist eben daselbst ein Druckfehler: „der Adler sanft geschmeichelt;“ es soll heißen der Altar: permulcere sollte nicht durch schmeicheln, sondern durch fächeln oder ein ähnliches Wort ausgedrückt sein.

***) Einige Handschriften und Ausgaben enthalten cetis statt chelis, welches offenbar ein Fehler der Abschreiber ist; denn der Centaur verbirgt sich mit seinem Pferdeleibe unter den Scheeren des Skorpions oder der Wage — diese heißt auch chele, weil ältere Astronomen die Scheeren des Skorpions für die Wage nahmen — nicht unter dem Wallfische; und auch dann müßte es ceto, nicht cetis, heißen. Dazu kommt, daß man in den Arateischen Fragmenten v. 210. chelis liest. Die gewöhnliche Lesart caedit kann, dünkt mich, beibehalten werden. Ernesti hat zwar cedit aus einer Handschrift in den Text genommen, und so wird auch v. 213. in den mehrgenannten Fragmenten gelesen. Allein da der Centaur so vorgestellt wird, daß er dem Thiere, welches er hält, mit dem Speere den Hals

geht auf den Altar zu. Sein Name heißt Chiron. Er soll ein Sohn Saturns und von ungemeiner Geschicklichkeit, sowohl in der Tonkunst als in andern Wissenschaften, gewesen sein. Herkules besuchte einsmals diesen Götterfohn, und von ungefähr entschlüpft seinem Köcher ein Pfeil, der in das Blut der Lernäischen Schlange getaucht ist, fällt dem Chiron auf den Fuß und verwundet ihn. Dieser, von grausamen Schmerzen gepeinigt, fleht die Götter um den Tod an. Sie gewähren ihm diese Wohlthat, und versetzen ihn unter die Gestirne *).

Hinc sese infernis — Hydra. Unter dem großen Löwen nach Süden hinab, krümmt sich die Wasserschlange, bis zu den Füßen der Jungfrau, und auf ihrem Rücken steht der Rabe mit dem Becher. — Apollo wollte einst den Göttern ein Opfer veranstalten, und sandte den Raben mit dem güldnen Becher ab, um aus einer frischen Quelle Wasser dazu zu holen. Dieser fand bei dem Brunnen einen Feigenbaum, dessen Früchte noch nicht reif waren. Das wollte er abwarten, und vergaß darüber seinen Auftrag. Da er wieder zurückflog, faßte er eine Wasserschlange, und sagte dem Apollo: diese wäre Ursache an

durchsticht: (S. Wünsch a. a. O. S. 427.) so kann caedit wohl statt finden, und jenes cedit in den Fragmenten muß nach dieser Stelle in caedit verwandelt werden. Die vasta quadrupes, von welcher es in den Fragmenten heißt: quam nemo certo donavit nomine Graium, heißt jetzt bei den Astronomen der Wolf.

*) Ovid. Metam. L. II. v. 633. seqq.

seinem langen Außenbleiben, denn sie habe den Brunnen besetzt gehalten, (hic mihi causa morae, vivarum obsessor aquarum.) Apollo verdammte den Raben, dieser Lüge wegen, zum Durste, so lange als die Feigen reifen, verwandelte seine vormalige weiße Farbe in die schwarze, und versetzte, zum Andenken an diesen Vorfall, Becher, Raben und Schlange an den Himmel *).

Hic geminis est ille sub ipsis. Gerade unter dem Gestirne des Krebses und den Zwillingen westwärts erscheint der kleine Hund **). Er heißt der kleine zum Unterschiede des großen, welcher dem Orion folgt. Der Ante-Canem bei unserm Dichter ist nicht jenes ganze Gestirn, sondern ein einzelner Stern von der ersten Größe, welcher vor dem Hunde hergeht, und deshalb προκυων von den Griechen genennt wurde. Dieser Hund ist der Canis Erigoneius, Namens Maera, welcher der Erigone den Leichnam ihres Vaters Ikarus im Brunnen entdeckte. Es ist seiner schon bei dem Gestirn Bootes gedacht worden ***).

*) Ovid. Fastor. II. 243. seqq.

**) Die Bodensche Himmelskarte, Monat März.

***) Beiläufig ist anzumerken, daß die Dichter beide Hunde je zuweilen mit einander verwechseln, den Procyon für den kleinen Hund selbst annehmen, ihn auch wohl zum Vorläufer des Sirius machen.

* * *

Cap. XLV.

Maxime autem corpora — cum quodam — colligantur. Ich glaube nicht, daß das cum vom Cicero sein kann. „Die Verbindung der Cörper dauert ununterbrochen fort; weil sie gleichsam ein gemeinschaftliches Band umgiebt!“ Soll der zweite Satz: cum quasi vinculo circumdato colligantur, die Ursache jenes Beieinanderbestehens enthalten, so sagen die Worte offenbar wenig oder nichts.“ Die Cörper halten zusammen; weil sie gleichsam ein gemeinschaftliches Band umgiebt. Das quasi macht ja das vinculum wieder zu keinem vinculo, und was wäre denn nun das Band? Bleibt hingegen das cum weg, — und man hat auch eine Variante, nach welcher es fehlt — so hängen die Worte: quasi quodam vinculo circumdato colligantur, mit dem vorhergehenden, als eine gute rhetorische Pensee zusammen. Was mir außerdem nicht ganz ächt zu sein scheint, ist das colligantur; ungeachtet es dem Sinne nach zwar statt finden kann, so möchte ich doch lieber colligentur lesen *). —

*) Quod facit ea natura etc. Diese Worte, welche aus dem Vorhergehenden zu verstehen sind, bedürfen hier keiner Erklärung. S. 165. meiner Uebersetzung sage ich folgendes in der Anmerkung: „Dieses Wesen ist nichts anders, als diejenige Weltseele, welche die alten Weltweisen von der Gottheit unterschieden.“ Dies that zwar Plato und andere; aber bei den Stoikern kommt die Gottheit und die anima mundi auf Eins hinaus. Die Worte: convertere extrema, heißen dem

Fertur ille quidem levitate sublimi. Davies liest für sublimi, sublimis, und stützt sich dabei auf einige Handschriften. Sublimi, zu levitate gezogen, würde sich, wie schon Ernesti angemerkt hat, keinesweges vertheidigen lassen; dessen ungeachtet nimmt er die Lection sublimi in Schutz, und behauptet, es stünde statt in sublimi, weil man auch sublime statt in sublime fände. Allerdings liest man sublime ferri in vielen Stellen: z B. de nat. deor. II. 39. aër extenuatus sublime fertur, cap. 56. sonus sublime fertur, wo Lambin ohne Noth in sublime edirt hat. Lucret. VI. 96. sublime volantes aetheriae nubes. Dergleichen Stellen giebt es sehr viele; und ich glaube, daß auch hier sublime gelesen werden muß, weil dies die gewöhnliche Zusammensetzung mit dem Worte ferri, sowohl bei dem Cicero, als auch bei andern alten Schriftstellern ist; denn daß sich das sublimi ferri auf gleiche Weise vertheidigen lasse, daran zweifle ich; wenigstens vermisse ich ähnliche Stellen.

Summa pars caeli, quae aethra dicitur. Ungeachtet man in Handschriften entweder aethra, oder aethera, oder auch aetherea findet, so hat Davies dessen ungeachtet aether in den Text genommen, weil Cicero sonst allemal aether schreibe. Daraus folgt nicht nothwendiger Weise, daß es auch

Contexte nach so viel als: ad se trahere, d. h.: „diese Kraft macht, daß die obern Theile des Globen sich nach dem Mittelpuncte neigen;“ und in mediam vergere heißt es gleich nachher.

hier so heißen müsse; auch ist nicht zu vermuthen, daß die Abschreiber das Gewöhnlichere in das Ungewöhnlichere sollten verwandelt haben. Was Ernesti hinzusetzt, um die Lesart aether zu verwerfen, will mir nicht einleuchten: ita deberet esse qui aether dicitur. Nothwendig ist dieses zuverlässig nicht; vielmehr wird man eben so viel, vielleicht noch mehrere Beispiele bei guten Schriftstellern finden, wo das relativum mit dem Vorhergehenden, nicht mit dem Nachfolgenden, in gleichem genere steht *).

* * *

Cap. XLVI.

Ex quo eventurum nostri putant id — idem ornatus oriretur. So wie das Feuer, d. h. das subtilste ätherische Princip, alles aus sich gebildet hat: so werden sich auch einst die Elemente, vermischt mit dem Elementarfeuer, in dasselbe wieder auflösen. Dies wird geschehen, so bald das große Weltjahr **) vollendet ist. Doch da die wirkende Kraft des Aethers bleibt, so wird sie eben diese Welt, ohne die geringste Veränderung in ihren Wesen und Kräften, in der vormaligen Pracht und Schönheit

*) Die Worte: natura fertur ad caelum, heißen eben soviel als: sublime fertur; der aër steigt nach dem Aether zu, durch welchen er in so weit verdünnt wird, daß er von lebendigen Geschöpfen kann eingeathmet werden, und die Fortdauer derselben erhält.

**) S. was beim 20sten Capitel von diesem anno magno gesagt worden.

wieder herſtellen *). Numeius**) ſagt hiervon folgendes: ἀρεσκει τοις Στωικοις την ὁλην ὐσιαν εἰς πυρ μεταβαλλειν, ὁιον εἰς σπερμα και παλιν ἐκ τυτυ ἀυτην. ἀποτελεσθαι την διακοσμησιν (mundi ornatum), ὁια το προτερον ἠν. Was die Zeit anlangt, wenn dieſe ἐκπυρωσις geſchehen werde, ſo ſtimmen die Stoiker unter ſich nicht überein. Seneca ſpricht davon, als von einem Ereigniß, welches von der Zukunft völlig verborgen ſei: dies aliquis diſſipabit, et in confuſionem veterem tenebrasque demerget ***); und an einem andern Orte: cum deo viſum ordiri meliora, vetera finire †). Eben derſelbe führt die Meinung derjenigen Weltweiſen an, welche nach Ablauf des anni magni dieſe ecpyroſin wollen eintreten laſſen, ohne ihr jedoch geradezu Beifall zu geben. Daß ſich aber alles einſt im Feuer auflöſen werde, iſt auch Seneca's Meinung ††). Dieſer Weltenbrand war kein

*) Hiervon habe ich ſchon beim fünften Capitel das Nöthige erwähnt, und die Stellen dazu angegeben. S. 167. meiner Ueberſetzung heißt es in der beigefügten Anmerkung: „Was die Stoiſche Meinung betrift, ſo iſt ſie am beſten ausgeführt worden vom Juſtus Lipſius in ſeinem Buche: de exuſtione mundi Stoica.“ Setzer und Corrector haben eine Zeile weggelaſſen; es ſoll heißen: „von Juſtus Lipſius: de Phyſiol. Stoic., und von Jacob Thomaſius in ſeinem Buche: de exuſt. mundi Stoica.“

**) Euſeb. Praepar. Evang. XV. 18.

***) Conſolat. ad Polyb. c. I.

†) Quaeſt. Natural. III. c. 28.

††) Cum tempus advenerit, quo ſe renovaturus mundus extinguat, viribus iſta ſuis ſe caedent, et ſidera ſide-

eigenes Stoiſches Dogma, ſondern Zeno hatte es unſtreitig vom Heraklit entlehnt, welcher glaubte, daß alles aus dem Feuer entſtanden wäre, und in daſſelbe ſich wieder auflöſen werde *). Ueberhaupt ſcheint ſich dieſe Meinung auch außer der Stoiſchen Schule ſehr ausgebreitet zu haben; denn man findet davon bei Griechiſchen und Lateiniſchen Schriftſtellern nicht wenig Spuren **). Cicero erwähnt hier, daß Panä-

ribus incurrent, et omni flagrante materia, uno igne, quidquid nunc ex diſpoſito lucet, ardebit. Conſol. ad Marc. c. ult.

*) ἕνα ἐιναι κοσμον, lehrte Heraklit, γενναϑαι τε ἀυτον ἐκ πυρος, και παλιν ἐκπυρϑϑαι κατα τινας περιοδϑς ἐναλλαξ τον συμπαντα ἀιωνα. Diog. Laert. IX. ſ. 8. Dieſer Stelle des Laerz iſt, dünkt mich, zu trauen, weil er Heraklits eigene Worte anführt, worauf man bei ſeinen Nachrichten von alter Philoſophen Meinungen immer zu ſehen hat.

**) S. Jacob Thomaſius: de exuſt. mundi Stoica, p. 10. Dieſe Meinung vom Weltenbrande ſcheint auch aus den Schulen der Weltweiſen in die Schriften ſolcher Verfaſſer gekommen zu ſeyn, die weder der Stoiſchen noch einer andern Schule anhingen; der Verfaſſer der zweiten Epiſtel Petri drückt ſich hierüber völlig Stoiſch aus: προσδοκωντας — την παρϑσιαν της τϑ ϑεϑ ἡμερας, δι' ἣν ὀυρανοι πυρϑμενοι λυϑησονται, και στοιχεια καυσϑμενα τηκεται; καινϑς δε ὀυρανϑς και γην καινην κατα το ἐπαγγελμα ἀυτϑ προσδοκωμεν, ἐν ὁις δικαιοσυνη κατοικει. (cap. III. v. 12. 13.) Auch die letzten Worte in dieſer Stelle ſind Stoiſch, weil einige Anhänger dieſer Schule glaubten, daß in der ecpyroſi die Seelen guter Menſchen würden gereinigt werden. Ex integro generabitur, dabiturque terris homo inſcius ſcelerum, et melioribus auſpiciis natus. Senec. Quaeſt. Nat. III. cap. ult. Es wird derjenige Zuſtand der Welt wieder erſcheinen, will Seneca hiermit ſagen, welcher ehedem im goldnen Zeitalter herrſchte. Ein überaus vortrefflis

tius daran gezweifelt habe. Dieser war es aber nicht allein, sondern Posidonius, Diogenes von Babylon, und Zeno von Sidon *), zweifelten ebenfalls an dem Dogma, welchem die vornehmsten Stoiker, Zeno, Kleanth und Chrysipp, so fest angehangen hatten **).

Luna illuminata graviditates — gignendi. Dieser Aberglaube vom Einflusse des Mondes auf Schwangerschaften u. d. gl. welcher den Chaldäern seinen Ursprung zu danken, und auf alle folgende Zeitalter sich fortgepflanzt hatte, gehörte nicht wesentlich in die Stoische Physiologie. Ein Stoiker glaubte daran, ein anderer nicht. Seneca, z. B. widerlegt hier und da in seinen quaestionibus naturalibus diese und ähnliche Meinungen. Eine klassische Abhandlung über die Astrologie der Chaldäer, und

ches Gemählde jenes Zeitalters, welches der besten dichterischen Darstellung an die Seite zu setzen ist, findet sich im neunzigsten seiner Briefe. Uebrigens hätte Brucker (Hist. Cr. Phil. To. I. p. 947.) nicht nöthig gehabt, die Christliche Weltverbrennung auf Unkosten der Stoischen zu erheben. Clarum esse putamus, ruft er aus, quantum a Christiana distet (ἐκπυρωσις), cum et fatalis sit et necessaria atque mechanicis quibusdam legibus constet. Beim fünften Capitel habe ich schon gezeigt, daß die ειμαρμενη und göttliche Absichten bei den Stoikern nicht getrennt sind; und wenn Seneca sagt: Cum deo visum ordiri meliora, vetera finire, so weiß ich nicht, wo der Unterschied liegen soll.

*) Lipsi. Physiol. Stoic. L. II. Diss. 23. p. 137. Παναιτιος ἀφθαρτον ἀπεφηνατο τον κοσμον. v. Laert. VII. s. 142. conf. Menage ad h. l. p. 316.

**) Laërt. L. VII. s. 142.

was damit zusammenhieng, findet man beim Sextus Empirikus (adv. Astrologos, p. 337. — 355.) Der historische Theil davon ist vorzüglich zu empfehlen; nur ist zu bedauren, daß dieser scharfsinnige Schriftsteller nicht bis auf diz ersten logischen Entstehungsgründe jenes Aberglaubens zurücke gegangen ist.

* * *

Cap. XLVII.

Der Stoiker fährt fort, von diesem Capitel an bis zu Ende des zweiten Buchs, die Providenz aus der zweckmäßigen, kunstvollen Einrichtung der Thiere (bis Cap. 53.) und vorzüglich des Menschen, zu beweisen. Dieses Stück ist sowohl an Deutlichkeit und Klarheit, als auch an Eleganz des Vortrags, das schönste in diesem ganzen Werke *).

*) In demjenigen, was Cicero aus der Naturgeschichte anführt, finden sich eine Menge Fehler; das war aber ein allgemeiner Mangel seines Zeitalters. Die Naturgeschichte befand sich bei den Alten in einem äußerst dürftigen Zustande; sie hatten kein System, keine genauen Abtheilungen in Gattungen und Arten. Zusammengelesene Nachrichten, unvollständige und falsche Beobachtungen, seltsame Neuigkeiten, welche von Reisenden waren erzählt worden, die die Sachen entweder gar nicht, oder nur obenhin angesehen hatten, oder die auch die Neugierde Anderer mit selbsteigenen Erdichtungen befriedigten! Wie viel seltsame Dinge erzählt nicht Plinius in der Naturgeschichte der Thiere! Indeß, er that, so viel ihm möglich war; denn er sonderte von seinen Quellen diejenigen, welche ihm verdächtig schienen, ab; aber nur zu oft stützt er sich dennoch auf Gewährsmänner, welche ihm augenscheinliche Unwahrheiten über-

Quin etiam a caulibus — ex parte contingere. Dies sagt weiter nichts, als daß der Weinstock und Kohlkräuter nicht gut bei einander fortkommen; denn der Weinstock liebt mittägige Berge und dürren Boden, der Kohl hingegen die Tiefe und nassen fetten Boden. Das dicuntur zeigt deutlich an, daß Cicero diesen Umstand nicht sattsam erwägt hat.

Sensum et appetitum. S. 170. meiner Uebersetzung habe ich diese Worte durch „Sinne und Instinkt" ausgedrückt; ich finde aber, daß sensus hier nichts weniger als die Sinne heißen kann. Ich will die hierher gehörige Stelle aus dem Laerz *) hinzufügen, weil diese lateinischen Worte, ohne Zuziehung der Griechischen, nicht können verstanden werden. Την πρωτην ὁρμην Φασι — sagt dieser Schriftsteller von den Stoikern — το ζωον ἰσχειν ἐπι το τη-

lieferten. — Es ist merkwürdig, daß Aristoteles, Aelian, Plinius, uns mehr mit Nachrichten von größern, als von kleinern Thieren unterhalten, da doch die Naturgeschichte z. B. der Insekten, genauer kann bearbeitet werden, in unsern Zeiten auch genauer bearbeitet worden ist, als die z. B. von wilden Thieren; denn wer zweifelt daran, daß die Lebensart einer Spinne bequemer zu beobachten ist, als die eines Adlers? Man sieht hieraus, daß die Alten in diesem Stücke mehr für die Neugierde, als für das Räsonnement der Leser sorgten; mehr fremde Ueberlieferungen aufzeichneten, als selbst beobachteten. Da man es nun der Mühe nicht werth hielt, auf solche kleine unbedeutende Geschöpfe Acht zu haben, so fehlte es ihnen auch an Nachrichten davon. —

*) Diog. Laert. L. VII. s. 85.

ρειν ἑαυτο, οἰκειωσης αὐτῳ της Φυσεως ἀπ' ἀρχης Φησι ὁ Χρυσιππος, πρωτον οἰκειον εἰναι παντι ζωῳ την ἑαυτῳ συστασιν και την ταυτης συνειδησιν — ὁυτω γαρ τα βλαπτοντα διωθειται, και τα οἰκεια προσιεται. Die Stoiker also lehrten, daß das Thier von Anbeginn den Trieb habe, sich zu erhalten; denn die Natur zielt auf ihre Selbsterhaltung. — Nun, sagte Chrysipp, ist das, was das Thier am nächsten angeht, seine eigene Beschaffenheit und das Bewußtsein derselben: — so wendet es das Schädliche von sich ab, und hält sich an das, was ihm dienlich ist. Mithin ist, was Cicero hier sensus nennt, die συνειδησις της ἑαυτῳ συστασεως, das (dunkle) Bewußtsein seines Zustandes, und appetitus der Trieb sich zu erhalten, welcher in Aufsuchung des Nützlichen, und in Abwendung oder Vermeidung des Schädlichen besteht. — Cicero unterscheidet hier, meines Bedünkens, nicht genau genug: er sagt, zufolge dem sensu hätten die Thiere einen conatum ad naturales pastus capessendos, und der appetitus zeige sich in secernendis pestiferis a rebus salutaribus. So ordneten es die Stoiker nicht; denn der appetitus, die ὁρμη πρωτη, geht auf die ganze Erhaltung des Thiers (ἐπι το τηρειν ἑαυτο), sowohl auf die res appetendas als fugiendas; und das Bewußtsein seines Zustandes — die συνειδησις της ἑαυτῳ συστασεως — war nothwendig damit verbunden, weil sich sonst der Grundtrieb der Selbsterhaltung nicht äußern würde. Die Aeußerung dieses Triebes in rebus appetendis hieß bei ihnen ὁρεξις,

welches Cicero hier durch conatus, so gut als möglich in der Lateinischen Sprache, ausgedrückt hat; die Aeußerung hingegen dieses Grundtriebs in rebus fugiendis, oder wie es hier heißt, secernendis pestiferis a rebus salutaribus, hieß ἀφορμη oder ἐκκλισις *). Hieraus sieht man, daß Cicero, wenn er genau sein wollte, den sensum dem appetitu unterordnen, und die conatus in rebus appetendis sowohl als fugiendis als Aeußerungen des Grundtriebes aufstellen mußte **). Aus diesem Triebe der Selbsterhaltung erklärten die Stoiker alle mechanische und willkührlich scheinende Thätigkeiten der Thiere. — Daß ein Thier dasjenige Futter sucht, welches seiner Natur angemessen ist, gegen seine Feinde sich vertheidigt, vor dem Tode erschrickt und demselben zu entgehen sucht; dies alles läßt sich aus jenem Triebe erklären. Aber man sehe andere Verrichtungen der Thiere an, das Ausbrüten der Jungen, welches doch mit einiger Beschwerde verknüpft zu sein scheint, den künstlichen Bau ihrer Nester — ist wohl dies alles eben so leicht aus jenem Triebe zu erklären? Am allerwenigsten lassen sich die Kunsttriebe daraus herleiten. Man könnte zwar an-

*) Simplic. Epict. cap. 1.

**) Cicero wechselt mit verschiedenen Worten ab, wenn er die ὁρμας übersetzt: er gebraucht dafür appetitiones, appetitum, primum impetum, conatum; für die übrigen griechischen Wörter fand er in seiner Sprache nichts Bestimmtes, welches mit unter zu Dunkelheiten Anlaß giebt. Aber auch die Stoiker verwechseln jezuweilen die ὁρμας und ἀφορμας, als Aeußerungen von der ὁρμη πρωτη, mit andern Wörtern.

nehmen, daß die Liebe des Thiers zu seiner jungen Brut daher entstünde, weil es sich selbst in derselben liebte, versorgte und vertheidigte. Allein wie ist dieses, die Sache im Ganzen betrachtet, möglich? Der Vogel, welcher für seine Brut ein Nest baut, und zwar an dem Orte, der zur Erhaltung derselben der sicherste und bequemste ist, — wie kann er sich selbst in derselben lieben, da er jetzt noch gar keinen Reiz für dieselbe haben kann? Kästner sagt in einer Anmerkung zum Büffon: „Gott hat für die Thiere gedacht“ *); und daß dem so sei, lehrt Beobachtung und Erfahrung, ungeachtet das Wie in den thierischen Kunsttrieben hiermit nicht erklärt ist. Reimarus **) hat mit seiner blinden determinirten Thätigkeit, die den Endzwecken der Natur gemäß geschieht, auch nichts weiter gethan, als die allgemeine Erfahrung mit einem wissenschaftlichen Ausdrucke bezeichnet. Doch wieder zu den Stoikern! — Sie behaupteten in Ansehung der Thiere, daß sie ganz ohne Affekten wären. Zwar hielten sie sie nicht für Maschinen, wie in neuern Zeiten Descartes ***) aus ganz andern Gründen; son-

*) So sagten auch die Alten: προνοιαν αὐτων οἱ θεοι ποιουνται, και ὅτε αὐτων καταφρονουσιν, ὅδε μην ὀλιγωρως ἐχουσιν. Aelian. Hist. Anim. XI. 31.

**) Ueber die Kunsttriebe der Thiere, S. 68. u. a. a. O. (dritte Ausg.)

***) Weil Descartes durch das Uebel, welches die Thiere zu leiden haben, gewissermaßen in Verlegenheit gerieth, so zerschnitt er den Knoten so, daß er ihnen alle Empfindung absprach, und sie für völlige Maschinen erklärte. Ueber die Streitigkeiten, welche diese Ma-

dern sie behaupteten nur, daß Furcht, Freude, Wollust u. d. gl. keinesweges Triebfedern gewisser Handlungen, sondern lediglich Folgen des ersten Triebes der Selbsterhaltung wären *). Freilich, da sie alle Affekten für Abweichungen von der Vernunft **) erklärten, so waren sie, um sich gleich zu bleiben, genöthigt, den Thieren solche abzusprechen, und ihnen nur etwas den Affekten ähnliches zuzuschreiben. Niemand wird zwar leugnen, daß die Affekten der Thiere von denen der Menschen unterschieden sind; allein die Stoische Unterscheidung, welche unstreitig der Wahrheit widerstreitet, war diese: daß das Thier keine Handlungen verrichte, um dadurch gewisse Affekten zu befriedigen, sondern alle ihre scheinbaren Affekten wären nichts anders als Aeußerungen des ersten Triebes der Selbsterhaltung; natura enim est conservatrix sui ipsius. Ihre Hauptabsicht dabei war: sich in dem Streite wider die Epikurer, welche alles auf die Wollust zurückführten, zu decken ***). Gaben sie zu, daß

terie ehedem veranlaßt hat, s. Bayles Diction. Art. Rorarius.

*) Senec. de ira I. cap. 3. animalia humanis affectibus carent: habent autem similes illis quosdam impulsus. — metus sollicitudinesque et tristitia et ira non sunt, sed his quaedam similia.

**) Man sehe die Stoischen Definitionen von ira, metus, gaudium, u. s. w beim Cicero Tuscul. IV. c. 7. seqq. welche man, ohne zu bedenken, daß sie bloß Stoisch sind, als allgemeine grammatische Worterklärungen hin und wieder in Wörterbücher aufgenommen, und zur Erklärung solcher Schriftsteller angewendet hat, die keine Stoiker waren. —

***) In principiis naturalibus diligendi sui, plerique Stoici non putant voluptatem esse ponendam. Qui-

z. B. der Geschlechtstrieb bei den Thieren auf die cörperliche Wollust abzwecke, so räumten sie ein, daß die ἡδονὴ Endzweck ihrer Natur sei. Nun leugneten sie aber doch, daß die Natur einen solchen Endzweck habe, und waren daher genöthigt zu behaupten, die Stillung der Geschlechtsbegierde sei bloß Folge des Erhaltungstriebes, nicht Endzweck an sich; die Thiere, hieß es demnach, trachten nach der Stillung dieser Begierde, ohne daß sie ein wollüstiger Reiz dazu antreibt, bloß um dem ersten ihrer Triebe, dem der Selbsterhaltung, Genüge zu leisten. Auf diese Weise glaubten sie dem Epikur, bei welchem die Wollust eine res per se expetenda war, nichts eingeräumt zu haben. Mir scheint es, daß, wenn sie ihm auch in Absicht der Thiere dieses zugegeben hätten, sie ihre Meinung im Betreff des Menschen, als eines vernünftigen Geschöpfs, immer noch hätten vertheidigen können.

* * *

Cap. XLVIII. XLIX.

Pinna — comprimit conchas. Die pinna ist die Steckmuschel, und wird von neuern Naturgeschichtforschern pinna muricata genennt; ihre beiden Schaalen sind durch ein Band fest in eine verwachsen: der obere Rand steht offen. Die squil-

bus ego vehementer assentior, ne, si voluptatem natura posuisse in iis rebus videatur, quae primae appetuntur, multa turpia sequantur. Cic. de Fin. III. cap. 5.

la oder scilla (cancer pinnotheres) ist eine Art Seekrebs, und wird von den Deutschen der Pinnenwächter genennt. Alles was Cicero hier von ihrem gemeinschaftlichen Fange erzählt, wird von den Neuern für eine Fabel gehalten *). Uebrigens scheint die squilla, der Seltenheit wegen, bei den Römern unter die Leckereien gehört zu haben **).

Legi etiam, esse avem quandam, quae Platalea — quae sunt esculenta. Plinius ***) sagt fast dasselbige von diesem Vogel, was Cicero hier erwähnt. Allein sie haben beide das, was auf zwei ganz verschiedene Vögel paßt, auf einen gezogen, nämlich auf den Pelekan oder Kropfgans, der auch bei den Neuern pelecanus heißt. Daß dieser Vogel auf den Fischreiger stoße und ihm seinen Fang abnehme, ist falsch; daß er aber den Kropf voll Fische und Muscheln füllt, solche wieder von sich giebt,

*) Leskens Natur- und Thiergeschichte, S. 600. Plinius, welcher der squilla zwei Namen giebt, pinnoteres und pinnophylax, H. N. 10. 42. und Aelian, H. A. 3. 29. erzählen, mit wenig veränderten Umständen, alles was Cicero hiervon sagt. Eine unlautere Quelle hat sich also in mehrere Bücher ergossen! —

**) So heißt es in folgenden Versen des Satyriker Lucils auf den Schwelger Gallonius:

— — — es homo miser,
Coenasti in vita nunquam bene, cum omnia in ista
Consumis squilla atque acipensere cum decumano. Cic. Fin. II. 8.

***) Hist. Nat. L. X. c. 40.

und das Beste davon zu seiner Nahrung auslieſt, ist gegründet. Mehr als dieses letztere erzählt auch Aristoteles, von welchem Cicero, wie er nachher gesteht, die meisten Nachrichten von Thieren entlehnt hat, nicht von ihm *). Den einzigen Fehler begeht er dabei, daß er die Pelekane in Flüssen läßt gebohren werden **). Nein, er nistet auf hohen Bäumen und in Felsritzen, wo man sie wohl zu Hunderten beisammen antrifft. Das Uebrige, was Cicero dem Pelekane zuschreibt, daß er nämlich dem Fischreiger auflauert, paßt eher auf den Seeadler, welcher hoch in den Lüften schwebt, und dem Reiger, so bald er einen Fisch aus dem Wasser geraubt hat, seine Beute wieder abnimmt.

Grues, cum loca calidiora petentes etc. Was Cicero hier von den Kranichen erzählt, findet sich beim Aristoteles, auf dessen Autorität er sich beruft, nicht ***). Dieser erwähnt nichts weiter, als daß die Kraniche kluge Vögel sind, bei veränderter Jahreszeit in fremde Länder ziehen, einen hohen Flug nehmen, und wenn sie schlafen, Wachen ausstellen, die die übrige Heerde, so bald Gefahr da zu sein scheint, durch ihr Geschrei aufwecken. Entweder die Stelle, in welcher Aristoteles den Flug jener Vögel beschreiben soll, ist verloren gegangen, oder Cicero hat ihn aus eigener Beobachtung beschrieben. Was hindert, dieses anzunehmen?

*) Aristotel. H. A. IX. cap. 10. zu Ende. Tom. I. p. 1053.

**) οἱ δε πελεκανες ἐν τοις ποταμοις γιγνονται. l. l.

***) Hist. Animal. IX. cap. 10. p. 1053.

* * *

Cap. L.

Alvos ibes Aegypt. curant. Der Aegyptische Ibis ist eine Art Storch, welcher für jenes Land sehr wohlthätig ist, indem er die häufigen Schlangen, welche aus dem Nilschlamme hervorkommen, aufzehrt *).

Herbam quaerere, quae dictamnus vocatur. Dieses Kraut soll der von uns so genannte wilde Poley sein. Neuere Naturforscher wissen, so viel mir bekannt ist, von der Wunderkraft dieses Krautes bei den Gemsen nichts. Cicero scheint auch selbst für dergleichen Sagen nicht stehen zu wollen; daher bedient er sich immer des bescheidenen dicunt, auditum est, legi etiam scriptum u. s. w. Eben so mag es auch mit der Kraft des Steinklees — wenn nämlich sesilis unser Steinklee ist — beschaffen sein. —

Atramenti effusione sepiae. Die Sepia (σηπια) ist dasjenige Thier, welches die Neuern den Dintenwurm — denn er gehört zu den Gewürmen — auch Dintenfisch und Blackfisch nennen. Der fleischichte Cörper desselben befindet sich in einer Scheide; an der Brust liegt eine Röhre, deren Oeffnung der After sein soll. Am Kopfe sind acht

*) Pomp. Mela, III. 8. extr. Daß der Ibis die Klystieroperation an sich vornehme, wie die Alten von ihm erzählen, (Plin. H. N. VIII. 27.) lasse ich dahin gestellt sein.

warzige Arme, und die meisten haben überdies noch zwei Fühlfaden. Sie halten sich im Meere auf, nähren sich von kleinen Seethierchen, und lassen zu ihrer Vertheidigung einen schwarzen Saft aus *), dessen sich die Alten zum Schreiben bedienten **). Daher Atramentum die Dinte!

Torpore torpedines. Diesen Worten nach könnte es scheinen, als wenn das Thier selbst erstarrte, damit es seine Feinde nicht weiter verfolgen möchten; aber so ist es nicht. Ich will von dieser Seltenheit der Natur das Nöthigste beifügen. Die torpedo wird von den Neuern Zitterroche, auch Krampffisch genennt (raia torpedo). Die Haut des Cörpers ist glatt, und die Zähne sind spitzig. Dieses Thier hat die Kraft, denjenigen, die es berühren, einen Stoß beizubringen, der einem elektrischen Schlage ähnlich ist. Die mit dieser elektrischen Kraft erfüllten Theile liegen zu beiden Seiten neben den Luftlöchern, und bestehen aus senkrechten, nervenreichen Theilen. Will das Thier seine Kraft äußern, so muß es den Schwanz dabei bewegen können; wird es bei demselben ergriffen, so bleibt jene Kraft unwirksam. Die raia torpedo hat solche theils zu ihrer Vertheidigung nöthig, theils um ihre Beute, die aus Fischen besteht, desto leichter zu erhaschen. Sie erzeugt zu Anfange des Herbstes lebendige Junge, und hält sich in der Ostsee im Mittelländischen und im Persischen

*) Leske am angef. Orte, S. 563.

**) Plin. Hist. Nat. VIII. 29.

Meere auf *). Sonach ist der torpor, der ihr zugeschrieben wird, nichts anders als eine Art von Betäubung, die diejenigen empfinden, welche das Thier berühren. Es war den Alten sehr wohl bekannt, den Griechen unter dem Namen ναρκη, den Lateinern unter dem Namen torpedo. Aristoteles erzählt eben dieses davon, und sagt unter andern, daß es sich im Schlamme und Sande verberge, und den herbeischwimmenden Fischen unvermerkt eine Betäubung verursache. Dies alles, setzt er hinzu, ist allgemein bekannt **).

Multae odoris intolerabili foeditate. Man weiß, auf welche Art z. B. die Füchse den sie verfolgenden Hunden zu begegnen pflegen.

* * *

Cap. LI. — LIII.

Quae altae aut radicibus a terra aut st. Die Ordnung dieser Worte ist in den Ausgaben sehr verschieden. Ich glaube, sie lassen sich, nach Ernesti's Vorschlage, auf die leichteste Weise so ordnen: quae altae a terra aut radicibus aut stirpibus continerentur. Bacca ist hier ein Gattungswort, und

*) Leske am angef. Orte. S. 372.

**) Τα τε γαρ ἱρυλλημενα περι ναρκην. Hist. Anim. IX. 37. To. I. p. 1064. Man hat über die torpedo der Alten eine besondere Dissertation, (die mir aber nicht zu Händen gekommen) von August Langguth: De torpedine Veterum. Viteberg. 1777. 4.

bedeutet jedes fleischichte Obst, bei welchem eine eßbare Schale den Kern umgiebt.

Cum autem in locis semen — rapit omnem cibum ad sese. Wenn dieses so viel heißen soll, daß ein Theil von der Nahrung der Mutter zur Bildung und Ernährung der Frucht nöthig ist, so hat die Sache ihre Richtigkeit. Anders können diese Worte, wenn sie nicht eine offenbare Unrichtigkeit enthalten sollen, nicht verstanden werden *).

Etsi pisces, ut ajunt. Cicero ist behutsam, um nichts für gewiß auszugeben, wovon er nicht hinlänglich unterrichtet ist. Heut zu Tage weiß freilich jedermann, daß dem so ist. Eben so ausgemacht ist dasjenige, was er gleich nachher von den Krokodilen und Schildkröten sagt; ungeachtet er sich ebenfalls ein wenig zweifelhaft ausdrückt.

*) Bei dem Worte in locis merke ich an, daß sich die Lateiner, besonders die Dichter, in diesem Falle eben so ausdrücken, wie die Griechen, welche in einem solchen Zusammenhange τοπος und τοποι gebrauchen. (v. Arist. Hist. Anim. VII. 3. init.) Ernesti setzt zu den gleich darauf folgenden Worten: ex utero elapsum excidit, hinzu: pleonasmus in elapsum excidit non placet: vereor ne in e'xcidit sit vitium, an fuerit exiit sc. in lucem. Ich weiß nicht, ob man die Worte elapsum excidit für einen pleonasmum anzusehen hat; denn excidere darf nicht nothwendiger Weise auf utero gezogen werden; man kann ein anderes Wort hinzudenken, μητρα z. B., wenn ja eins darunter verstanden werden muß. Hat Cicero exiit geschrieben; so hat er sich eben so ausgedrückt, wie Aristoteles in demselben Contexte: το παιδιον ἐξεροχεται. Hist. Animal. VII. cap. 4. ult.

Aegyptum Nilus irrigat — ferendum relinquit. Das sind bekannte Dinge, worüber ich nichts anmerke. Ueber die Ursachen vom Anschwellen dieses Flusses, über die Quellen desselben, die den Alten gänzlich unbekannt waren, über die seltsamen Thiere, die er erzeugen soll; von diesen allen und mehrern seltsamen Dingen wissen die Alten viel zu sagen *); allein ihre Nachrichten sind durch Aufklärungen neuerer Reisebeschreiber, Niebuhr, Nordens, Savary's, Bruces, für uns größtentheils überflüßig geworden.

Etesiae (ἐτησιαι). Das sind überhaupt Winde, welche um eine gewisse Jahreszeit wehen, sie mögen herkommen, von welcher Gegend sie wollen. So sagt z. B. Cicero, daß ihn auf seiner Reise nach Griechenland die Winde aus Sicilien nach Leukopetra — ein Vorgebürge des Rheginischen Gebietes — verschlagen hätten **); und Plutarch nennt im Leben desselben jene Winde ἐτησιας. Dies müssen also Südwestwinde gewesen sein. Beim Lucrez hingegen werden die Nordwinde so genennt ***). Indeß scheint

*) S. z. B. Herodot. II. 19. seqq. Plin. Hist. Nat. V. 9. Die dichterische Beschreibung des jüngern Plinius im Paneg. cap. 30. und dazu die Ausleger in der Schwarzischen Ausgabe. Senec. Quaest. Nat. IV. cap. 2. seqq. Pompon. Mela I. 9. Lucr. de rer. nat. VI. 712. seqq. Ueber den Euphrat, dessen hier auch gedacht wird, v. Plin. Hist. N. V. 24. Pomp. Mela I. 11. Vom Indus, der damals für den größten Fluß galt, Plin. Hist. N. VI. 20. Pomp. Mela III. 7.

**) Cicer. Orat. Phil. I. c. 3.

***) Etesia flabra aquilonum. L. V. 741.

es gewiß zu sein, daß die Römer auch ganz besondere Winde darunter verstanden, nämlich diejenigen, welche um die Zeit der Hundstage weheten. Dies läßt sich aus folgendem Zusatze in dieser Stelle des Cicero schließen: quorum flatu nimii temperantur calores. Winde, die bloß aus einer Gegend um diese Zeit wehen, können, meines Erachtens, nicht darunter verstanden werden, wenigstens streitet folgende hierher gehörige Stelle des Gellius dawider: Certe tempore, sagt dieser Schriftsteller, cum Canis oritur, ex alia atque alia parte spirant *). Das, was Seneca hiervon sagt, füge ich in der Note bei **).

Von den Worten: sin ***) quaeret quispiam, bis zu Ende dieses Buchs, führt der Stoiker den letzten Theil seiner Abhandlung aus: deum consulere rebus humanis.

*) Noctt. Atticc. II. c. 22.

**) Etesiae non patiuntur apud nos nubes consistere. Iidem totam Indiam et Aethiopiam continuis per id tempus aquis irrigant. Quid? quod fruges percipi non possunt, nisi flatu supervacua admixta servandis ventilarentur, nisi esset quod segetem excitaret et latentem frugem, ruptis velamentis suis, quae folliculos agricolae vocant, adaperiret? Quid? quod omnibus inter se populis commercium dedit, et gentes dissipatas locis miscuit? Ingens naturae beneficium, si illud in iniuriam suam non vertat hominum furor! Quaest. Nat. V. 18.

***) Das sin ist vielleicht von einem Abschreiber hinzugesetzt; denn die Wendung: quaeret quispiam, kommt in Ciceros Schriften, besonders in dessen Reden, häufig vor.

Hi sunt dii et homines. Wer sind hier die Dii, um derentwillen mit die Gottheit die Welt geschaffen hat? Sind es die Juno, Ceres, Neptun u. s. w.? Diese können es nicht sein; denn die Stoiker hielten sie für keine individuellen Wesen, sondern für symbolische Benennungen einer und derselben Kraft, in so fern sie sich auf verschiedene Weise in der Natur äußert. (S. Cap. 24 bis zum 29. dieses Buches.) Was sind nun hier unter den diis zu verstehen? Ist die Gottheit selbst collective damit angedeutet? Dies glaube ich nicht. Oder sind es die Gestirne, indem auch diese ihrer ätherischen Natur wegen Götter heißen? Diese sind es wohl eben so wenig, weil sie nothwendiger Weise zu der tantarum rerum molitione, von welcher Balbus spricht, gehören müssen! Was bleibt also übrig, als die Mittelwesen zwischen der Gottheit und dem Menschen, (οὐσιαι μεταξυ θεὸς καὶ θνητὸς, wie sie vom Plato genennt werden)? Was die Stoiker hiervon lehrten, will ich so kurz als möglich angeben.

Nach einer Nachricht des Varro*) lehrten die Stoiker, daß der Aether, die Luft, das Wasser und die Erde mit Seelen erfüllt wären; das Wasser und die Erde mit sterblichen, die Luft (aër) und der Aether mit unsterblichen. Die in der höchsten Region befindlichen Seelen bis zum Monde herab wären ätherischer Natur und nichts anders als die Gestirne. Auf der Erde und im Wasser befänden sich die Seelen der Men-

*) Diese hat Augustin aufbewahrt. Civit. dei, L. VII. c. 6.

schen und der Thiere; die in der Luft wären aerischer Natur, könnten bloß mit dem Verstande, nicht mit den Augen erkannt werden, und hießen heroës, lares, genii. Es fragt sich bei dieser Nachricht, erstlich, ob der πολυγραφωτατος Varro die Meinung der Stoiker genau gefaßt, und zweitens, ob sie Augustin ganz getreu wieder angeführt hat? Denn daß die Genien bloß in die Lüfte (inter nimborum et ventorum cacumina) versetzt worden, scheint mir nicht richtig zu sein. Ich enthalte mich, über diese Stelle weiter etwas anzumerken *). Daß die Seelen der Ver-

*) Man lese hierüber Lipsi. Physi. Stoic. L. I. Diss. XVIII. p. 48. seqq. Noch will ich zur Erklärung der Worte heroës und lares folgendes hinzusetzen. Die alten Griechischen Scholiasten, von welchen oft einer den andern wörtlich abgeschrieben hat, erklären die heroës einstimmig durch ἡμιθεους, z. B. der Pseudodidymus ad Hom. Odyss. α. v. 102. und Hesychius bei eben diesem Worte. (Man glaubt, die ältere Lateinische Sprache habe sich des Wortes semones dafür bedient.) Dieses scheint auch die erste Bedeutung des Wortes ἡρως gewesen zu sein; denn so werden beim Homer immer diejenigen Helden genennt, die von väterlicher oder mütterlicher Seite von einer Gottheit abstammten. Die Stoiker hingegen nennten die Seelen verstorbener rechtschaffener Menschen heroës. Ἡρωας (φασιν εἰναι) τας ὑπολελειμμενας σπουδαιων ψυχας. Laert. VII. s. 151. p. 461. Eben dieses sagt auch Augustin: (heroum) nomine appellant alicuius meriti animas defunctorum. Civit. dei, L. X. cap. 21. Was die Lares anlangt, so glaube ich, daß sie bei den Stoikern keine besondere Gattung ausmachten, sondern, in so fern sie dii tutelares waren, als abgeschiedene Seelen verdienstvoller Menschen unter die heroës gehörten. Der locus classicus in Rücksicht auf die allgemeine Dämonologie der Alten steht beim Apulejus de deo Socr. p. 110. ed. Bas.) Est et secundo signatu species dae-

storbenen wenigstens eine Zeitlang fortdauerten, lehrten einige Stoiker, und diese Seelen wurden von ihnen Götter genennt. Diese können zuvörderst unter den hier genannten Diis verstanden werden. Hierzu sind überhaupt und vorzüglich noch die genii oder daemones, d. i. die Mittelwesen zwischen den menschlichen Seelen und der Gottheit zu rechnen. Von diesen Dä-

monum, animus humanus exutus et liber, stipendiis vitae corpore suo abiuratis. Hunc vetere Latina lingua reperio lemurem dictitatum. Ex hisce ergo lemuribus, qui posterorum suorum curam sortitus, pacato et quieto numine domum possidet, lar dicitur familiaris. Qui vero propter adversa vitae merita, nullis bonis sedibus incerta vagatione, ceu quodum exilio punitur, inane terriculamentum bonis hominibus, caeterum noxium malis, hunc plerique larvam perhibent. Cum vero incertum est, quae cuique sortitio evenerit, utrum lar sit an larva, nomine manium deûm nuncupant et honoris gratia dei vocabulum additum est. Das genus also der abgeschiedenen Geister ist lemures; in so fern sie ein glückliches Loos haben, lares; und so es ein unglückliches ist, larvae; so fern es unentschieden ist, manes. Diese Anmerkung habe ich aus dem vortrefflichen Lessingischen Werkchen: Wie die Alten den Tod abgebildet haben. S. 68. Daß das, was hier Apuleius sagt, nicht allgemeine Lehre der Stoiker war, und sein konnte, ergiebt sich daraus, weil keine Schule über den Zustand der Seelen nach dem Tode ungewisser war, als diese. Einige glaubten, die Seelen giengen gleich mit dem Cörper unter; andere meinten, sie dauerten wenigstens eine Zeitlang fort, ohne jedoch anzugeben, wie lange; andere nahmen die ecpyrosin als das Ziel ihrer Fortdauer an; und wieder andere hielten dafür, daß ihre Existenz sich auch über diesen Zeitpunct erstrecke, indem sie hierin gereinigt würden. Lucan, als ein getreuer Anhänger der Stoischen Schule, sagt, die Seelen gelangten dahin, wo der aër mit dem Aether zusammengränzte. Pharsal. IX. 5.

monen waren einige Aufseher und Begleiter menschlicher Handlungen, und wurden den Menschen gleich bei ihrer Gebuhrt von der Gottheit zugesellt; εἶναι τινας δαιμονας (heißt es beim Laerz am a. O.) ἀνθρωπων συμπαθειαν ἐχοντας, ἐποντας των ἀνθρωπειων πραγματων. Diese, glaube ich, müssen vorzüglich unter den hier genannten Diis mit verstanden werden *).

* * *

Cap. LIV. — LV.

Die weitläuftige Beschreibung der Regelmäßigkeit und Vortrefflichkeit des menschlichen Cörpers ist eine Nachahmung des vierten Capitels im ersten Buche der Sokratischen Denkwürdigkeiten, dessen Vergleichung mit diesem Stücke ich den Lesern selbst überlasse. Beide Schriftsteller haben einen und denselben Zweck. Sokrates sucht dem Aristodem zu beweisen, daß Götter sind, und für die Menschen Sorge tragen; und dies ist auch hier des Stoikers Absicht. Indeß kann ich nicht bergen, daß mir dieses Stück an einigen Stellen zu weitläuftig vorkommt. Zu was dasjenige, was er im 60 Capitel von den Händen sagt?

Dentes genuini — i. q. maxillares. Festus: dentes genuini, quod a genis dependent. Bei den Griechen heißen sie μυλοι oder γομφιοι. Die dentes acuti, oder incisores, τομεις oder τομηται. v. Blanchard in Lex. Med. v. dentes.

*) v. Lipsi. Physiol. Stoic. I. Diss. XVIII. XIX. XX. p. 48. seqq.

Linguam excipit ſtomachus. Den Schlund nennt Cicero ſtomachum, und den Magen ventriculum oder alvum, wie z. B. gleich nachher. Beim Celſus z. B. heißt alvus der ganze Unterleib; daher alvum movere.

Tonſillas attingens. Die Tonſillae heißen ſonſt bei den Aerzten amygdalae, oder pariſthmia, von παρα und ἰσθμος. —

Aſpera arteria ſic appellatur a medicis. Dieſe Benennung der Luftröhre iſt auch nach Ciceros Zeiten von den Aerzten immerfort beibehalten worden, ſo z. B. vom Celſus (L. IV. de medic. c. 1.) Sie heißt auch trachia oder trachea ſc. arteria *). Der obere Theil hat den Namen larynx, der untere bronchus. Neuere Phyſiologen machen weit mehrere Eintheilungen derſelben. Tegitur, ſagt Cicero, quodam quaſi operculo; dieſes operculum heißt bei den Griechen ἐπιγλωσσις **).

Pulmones et cor extrinſecus ſpiritum. Da ältere Aerzte das Herz für den Sitz der Seele hielten, ſo ſchrieben ſie ihm auch mehrere Verrichtungen zu, als ihm eigentlich zukommen, wie z. B. in dieſer Stelle, daß es den Athem einziehe, und daß — wie zu Anfange des 56ſten Capitels die ſeltſame Meinung lautet — die Nerven, gleich den Venen und Arterien, vom Herzen ausgiengen. Jedermann

*) Macrob. Saturn. VII. 15. Gellius Noctt. Attic. τραχεια ἀρτηρια graece nominatur.

**) Gellius l. l.

weiß heut zu Tage, daß die Nerven von verschiedenen Theilen des menschlichen Cörpers ausgehen, und die meisten im Gehirn sich endigen. —

Ut frequenter ducatur cibus animalis. Unter dem cibo animali wird die Luft verstanden. Was übrigens Cicero von der Verrichtung der Galle und der Leber bei der Zubereitung des Blutes, von der Absonderung des Nahrungssaftes u. d. gl. in diesem Capitel vorträgt, ist größtentheils unrichtig; wovon sich derjenige, dem daran gelegen ist, aus der ersten besten Physiologie eines neuern Arztes überzeugen kann. Ich würde zu weitläuftig werden, wenn ich dies alles im Detail anzeigen wollte.

* * *

Cap. LVI. LVII. LVIII.

Celsos et erectos. Man hat eine andere Lesart, rectos, welche unstreitig die richtige ist; denn rectus heißt hier aufrecht, und ist in das gewöhnlichere erectus von den Abschreibern verwandelt worden.

Sunt enim e terra homines. Dieses e terra bezieht sich auf spectatores. „Die Menschen richten von der Erde ihren Blick gen Himmel, und betrachten jenes herrliche Schauspiel *).

*) Die Beschreibungen der Alten von der Würde der menschlichen Natur machen ihrem Geiste und Herzen Ehre. Den Menschen immer von seiner schwachen und hinfälligen Seite darstellen, dergleichen in unsern Zeiten in Les

Sonus, qui natura sua in sublime fertur. Das in ist ein Zusatz eines Abschreibers, welcher sich nicht erinnerte, daß sublime ferri schlechtweg gesagt wird.

gionen ascetischer Schriften geschehen ist, oder ihm wohl gar die Kräfte der Erkenntniß des Wahren und Guten absprechen, heißt sich selbst verachten, und andere zu einer gewissen moralischen Niederträchtigkeit verleiten! — Schön ist es, wenn Ovid sagt:

Finxit (hominem) in effigiem moderantum cuncta deorum;
Pronaque cum spectent animalia caetera terram,
Os homini sublime dedit, coelumque tueri
Jussit, et erectos ad sidera tollere vultus. Metam. I. 83. seqq.

„Wir sind kein so hingeworfenes Werk, sagt Seneca, die Natur dachte uns zuvor, eh' sie uns schuf." (Cogitavit nos ante natura, quam fecit; nec tam leve opus sumus, ut illi potuerimus excidere.) Die ganze Stelle de benef. VI. 23. ist lesenswerth. Die schönste Stelle bei den Griechischen Dichtern, über die ausgezeichneten Fähigkeiten und Kräfte des Menschen, zum Guten sowohl als zum Bösen, ist vielleicht die beim Sophokles in der Antigone, V. 343—393. „Sein ist die Sprache — sagt unter andern der Chor —

Sein der Gedanke, der
Gen Himmel strebet, sein des Gesetzes Band.
Er floh den Fels, der ihn nicht schirmte
Wider die Pfeile des Ungewitters.
Allfähig ist er; rüstet für alles sich!
Er schaut die Zukunft! — aber unmeidbar ist
Der Tod ihm — rettungslosen Seuchen
Sendet er Flucht, und erspäht Genesung.
Der Hoffnung Gränze fleugt er in jeder Kunst
Sinnreich vorüber; dann zum Frevel sich
Hinwendend, dann sich weihend Recht und
Wahrheit — ein Seegen des Vaterlandes! —

Stollbergische Uebersetzung, B. 2. S. 30. Von der Würde des Menschen ganz im Stoischen Geiste ist vorzüglich zu lesen: Cicero de Legg. L. I. cap. 8. et 9.

Atque ut in aedificiis architecti avertunt. Man vergleiche hiermit die Stelle beim Xenophon, Apomn. I. IV. 6. welches ganze Capitel Cicero bei Beschreibung der menschlichen Sinne vor sich gehabt hat; und man wird in dieser Stelle sowohl als in dem Uebrigen finden, wie ein Mann von Genie nachzuahmen pflegt. Er kann nicht umhin, in dem Originale, welches er vor sich hat, gewisse Züge auszulöschen, und dafür von dem Seinigen hinzuzuthun und zu verschönern. Dies hat Cicero in der Beschreibung der Sinne gethan, und, wofern mich mein Gefühl nicht irre führt, so übertrifft die Copie das Original.

In fidibus testudine resonatur et cornu. Ich verstehe diese Worte so, wie ich sie S. 187. in meiner Uebersetzung ausgedrückt habe. „Der Saitenschall wird durch Hülfe des Resonanzbodens, er sei von Schildkröte oder Horn, verstärkt.“ Unter den fidibus muß hier dasjenige Instrument verstanden werden, welches bei den Alten lyra hieß, und jezuweilen mit der cithara verwechselt wird. Die lyra hatte einen schildkrötenen oder auch hörnernen Resonanzboden, war auch zuweilen vergoldet. Fulgens testudine et auro lyra. (Tibull. III. 4. 37.)

Primum enim oculi. (cap. 58.) Es folgt auf dieses primum kein deinde, wie man eigentlich erwarten dürfte; allein dergleichen Anakoluthien giebt es bei Griechischen und Lateinischen Schriftstellern in Menge, zumal in Dialogen.

Aurium item — iudicatur. Diesen Perioden corrigirt Ernesti bloß nach seinem äußerst fei-

nen Ciceronianischen Gefühle so, daß er das iudicatur ausstreicht, und nach cantibus die Interpunction setzt; und am Ende liest er statt quae, ea, welches auch seiner Meinung nach ganz wegfallen könnte. Niemand wird wohl dieser Verbesserung ihren Werth absprechen; allein man darf doch mitunter annehmen, daß auch der classischste Schriftsteller einen Perioden könne geschrieben haben, der von seiner gewöhnlichen Eleganz abweicht. Hingegen in den gleich darauf folgenden Worten: gustandi et arte tangendi, kann man, meines Bedünkens, oder muß vielmehr mit Davies und Ernesti lesen: gustandi pariter et tangendi, weil man nicht einsieht, was das arte hier heißen soll. — Cicero unterscheidet ferner die verschiedenen Modulationen der Stimme äußerst genau: Canorum ist das Hellklingende, fuscum das Dumpfe, laeve das Sanfte, asperum das Rauhe, grave das Tieftönende, acutum das Hohe, der Soprano, flexibile das Biegsame, wobei der Stimme der Uebergang von einem Intervalle zum andern leicht wird, durum das Gegentheil davon. De Orat. III. 12. warnt er den Redner vor folgenden Fehlern in der Aussprache, nämlich vor dem aspere, vaste, rustice, hiulce, vor dem rauhen, breiten, folglich bäurischen Aussprechen der Wörter, und endlich vor dem Verschlucken der Sylben. Das feine und geübte Ohr der Alten, welche mit ihren Rednern nicht so leicht vorlieb nahmen, als unsere gutmüthigen Landesleute, unterschied die unmerklichsten Modulationen der Stimme. Man lese folgende, wört-

lich unübersetzbare Stelle Quintilians: Natura vocis spectatur quantitate et qualitate. Quantitas simplicior est: in summa enim grandis aut exigua est: sed inter has extremitates mediae sunt species, et ab ima ad summam, ac retro multi sunt gradus. Qualitas magis varia est, nam est et candida et fusca, et plena et exilis, et lenis et aspera, et contracta et fusa, et dura et flexibilis, et clara et obtusa. Inst. Orat. L. IX. cap. 3. p. 297. (Vol. 2. ed. Bip.) Und p. 300. Sit ipsa vox primum sana, id est, nullum eorum, de quibus modo retuli, patiatur incommodum: deinde non subsurda, rudis, immanis, dura, rigida, vana, praepinguis aut tenuis, inanis, acerba, pusilla, mollis, effeminata. Dies alles studirten die Alten mit unglaublicher Sorgfalt, wenn sie öffentlich reden wollten: — und heut zu Tage? —

Corporum lenocinia. Hierunter ist meines Erachtens nicht allein der Luxus in der Kleidung zu verstehen, sondern alles was dem Cörper angenehme Empfindungen verschafft, worauf die Weichlinge in Rom, schon zu Ciceros Zeiten, auf alle Weise raffinirten *). Wie sehr oft alles feine Gefühl und alle Schamhaftigkeit dabei beleidigt wurde, mag ich nicht beschreiben. Cicero gedenkt hier auch der compositionum unguen-

*) Die Schriften über den Luxus der Römer habe ich B. I. S. 100. meiner Anmerkungen angezeigt; der daselbst befindliche Druckfehler Graec. Thes. muß in Graev. Thes. abgeändert werden.

torum, und der ciborum conditionum. Ein Luxus, welcher in Rom gränzenlos war! Seneca *) gedenkt unter andern, „daß dem Römer gar nichts Inländisches mehr schmecken wolle; sie ließen daher das Seltenste aus auswärtigen Ländern herbeischaffen, und das mit einer Schnelligkeit, die allen Glauben überstiege; denn schon von weitem hörte man die Couriers schreien, ihnen Platz zu machen und ihre Ankunft nicht aufzuhalten.“ Bei den alten Römern war es eine Schande, sich der Parfüms zu bedienen; aber zu Cicero's Zeiten schämten sich dessen die größten Staatsleute nicht. Selbst Cäsar war ein ausgemachter Petitmaitre, und der weibische Hortensius wusch den ganzen Leib mit wohlriechenden Wassern, salbte sein Haar mit den kostbarsten Oelen, und unterließ in seinem ganzen Anzuge nichts, was einen vollkommenen Geck kenntlich macht. Ihm folgte die Römische Jugend hierin eifrig nach.

* * *

Cap. LIX. — LXI.

Quae vos Academici infirmatis et tollitis. Man sehe, was ich B. I. S. 1—28. zur Einleitung über die Akademiker angemerkt habe.

Ad usum autem orationis incredibile est, nisi diligenter attenderis. In meiner Uebersetzung S. 190. habe ich so übersetzt: „Es

*) Quaest. Natural. III. 18.

ist ganz unglaublich, wenn man genau Acht hat, was die Natur zum Gebrauch der Rede alles gewirkt und gethan hat.“ Man sieht, daß ich die gewöhnliche Lesart nisi verworfen und si vorgezogen habe, wie auch in der Note daselbst angezeigt worden, „weil man, wie ich daselbst sage, alsdann erst über die Natur erstaune, wenn man genau darauf Acht habe.“ Ich muß jene seinsollende Verbesserung hier wieder zurücknehmen, denn der Sinn ist dadurch verfehlt. Cicero will offenbar dieses sagen: „Man würde es nicht glauben, wie viel die Natur zu diesem Endzwecke gethan hätte, wofern uns nicht eine genaue Aufmerksamkeit überzeugte, daß dem wirklich so ist.“

Plectri similem. Gr. πληκτρον. Pendebat laeva garrula parte lyra, hanc primum veniens plectro modulatus eburno, felices cantus ore sonante dedit. (Tibull. III. 4. 38 — 40. wo von der Leier Apolls die Rede ist.) Von der Leier des Orpheus heißt es beim Virgil: obloquitur numeris septem discrimina vocum *); iamque eadem digitis, iam pectine pulsat eburno. Man sieht aus diesen Stellen, woraus gewöhnlicher Weise das plectrum bestanden hat. (Virg. Aen. VI. 646. 647.)

Ut salvi esse possimus. Nach der gewöhnlichen und genauen Folge der temporum müßte es possemus, nicht possimus heißen; weshalb auch Davies und Ernesti possemus in den Text genom-

*) i. e. sonare iubet, pulsat lyram ἑπταχορδον.

men haben. Daß diese Verbesserung gut sei, bezweifelt niemand; allein es ist auch zu glauben, daß selbst die correctesten Schriftsteller jezuweilen in der Zeitenfolge gefehlt haben; und könnte es nicht dem Cicero hier auch so gegangen sein?

Mandentur condita vetustati. S. 192. der Uebersetzung heißt es: „was eingemacht auf die Zukunft gespart wird.“ Die Rede ist hier von Feldfrüchten und Gewächsen, die theils gleich frisch verzehrt, theils aufgeschüttet werden; folglich ist die Uebersetzung unrichtig, weil condita hier nicht von condire, sondern von condere ist, welches Wort eigentlich vom Aufheben der Früchte gebraucht wird. Daher heißt conditum bekanntermaßen ein Getreidemagazin. —

Nos elephantorum — ad utilitatem nostram abutimur. Davies und Geßner *) führen eine Menge Stellen an, um zu beweisen, daß abuti öfters nichts anders heiße, als schlechtweg uti. Ganz gleich mit uti ist abuti niemals; entweder es liegt eine Intension darin, daß es soviel heißt, als allen nur möglichen Gebrauch von einer Sache machen — — diese Intension hat es hier — oder, einer Sache mißbrauchen; denn die Bedeutung des Mißbrauchs hängt mit der des Gebrauchs genau zusammen. In allen den von jenen beiden Gelehrten angeführten Stellen findet sich, genau untersucht, eine von diesen beiden Bedeutungen. —

*) Chrestom. Cicer. CX. 13.

Quae contuens animus accipit ad cognitionem deorum. Was accipere ad cognitionem deorum heißen soll, verstehe ich nicht. Die meisten Handschriften und ältesten Ausgaben enthalten accipit ab his cognitionem deorum. Ernesti will lieber accipit cognitionem lesen, welche Lection nicht übel wäre. Allein da die Betrachtung des gestirnten Himmels dem Menschen nicht sowohl eine unmittelbare Erkenntniß der Gottheit gewährt, als ihn vielmehr zu derselben hinleitet; so glaube ich, wäre der Sache leichter abgeholfen, wenn man, statt accipit ad cognitionem, accedit ad cognitionem läse. Der Sinn wäre dann, wie ich schon angezeigt habe, folgender: „Wenn der Mensch dies alles betrachtet, so nähert er sich der Erkenntniß der Götter."

* * * *

Cap. LXII. — LXIV.

Quamquam ad mundi cohaerentiam pertinet. Ernesti scheint unter cohaerentia die Erhaltung der Welt zu verstehen; propterea, sagt er, ut mundus permanere possit, nec collabatur. Mir scheint aber cohaerentia mundi nichts anders zu heißen, als was wir das Weltsystem nennen; und Cicero hat vielleicht das Griechische Wort συστασις damit ausdrücken wollen. Freilich ist es andem, daß, wenn ein Glied aus dieser Kette genommen wird, das Ganze nicht mehr bestehen kann.

Nulla insatiabilior species. Daß insatiabilis auch active vom Cicero gebraucht wird, hat Erneſti in der Clave gezeigt. Außerdem hat Geßner (ad Hor. Od. I. 3. 22.) eine Menge Adiectiva in lis geſammlet, welche active gebraucht werden.

Neque condendi ac reponendi ulla pecudum. Dies wäre, genau genommen, nicht andem; denn wie viel Thiere giebt es nicht, die etwas eintragen? Der Stoiker ſagt gleich zu Anfange des 63ſten Capitels: „Wenn auch die Thiere heimlich oder gewaltſamer Weiſe ſich eines Theils der Früchte der Erde bemächtigten, ſo könnte man doch nicht behaupten, daß ſolche auch ihrentwegen wären geſchaffen worden.“ (nec ſi quae beſtiae furantur — illarum quoque cauſa — nata eſſe dicemus.) Und gleich darauf ſpricht er ſogar in einem ironiſchen Tone davon: „Es müßte denn ſein, die große und vielfältige Menge der Baumfrüchte, ihr reizender Geſchmack, ihr Geruch und ihre Geſtalt, erweckten jemanden den Zweifel, ob die Natur dieſes auch den Menſchen allein gegeben habe!“ (niſi forte — ſolis ea natura donaverit). Weil wir uns der Thiere insgeſammt zu unſerm Nutzen und Vergnügen bedienen; ſo ſchließt der Stoiker: die unvernünftigen Geſchöpfe müſſen bloß um der vernünftigern willen da ſein. So urtheilen mehrere. Allein es kann unmöglich die ganze Beſtimmung der vernunftloſen Geſchöpfe ſein, die Endzwecke des Menſchen, die noch dazu oft ſo klein und unmoraliſch ſind, zu befriedigen. Wie viele Tauſende, in Lüften, auf den Feldern, und im Boden des Weltmeers, ſucht nicht der

unersättliche Mensch auf, nicht um seinen Hunger damit zu stillen, sondern um den Gaum zu kitzeln? Und dies sollte die Bestimmung der Thiere sein? Wie viele Jahrhunderte oder auch Jahrtausende sind nicht vergangen, eh der Mensch auf den Einfall kam, diese oder jene Seethiere zu essen! zu was wären sie also zuvor da gewesen? etwa, damit der Erforschungsgeist des Menschen in dem, was er verdauen könnte, immer in gehöriger Thätigkeit erhalten würde? Ich will nicht hoffen, daß viele sich dieses einbilden werden; ich sehe aber auch nicht, was man anders antworten will, wenn die Thiere bloß der Menschen wegen da sind. Die Indianer, welche sich, aus gewissen abergläubischen Begriffen von Seelenwanderung, nicht erlaubten, ein Thier zu tödten, machten sich vielleicht richtigere Begriffe von der Bestimmung der Thiere, als die Stoiker und ihres Gleichen. Thiere nicht zu tödten, wer fordert dieses? aber sich einzubilden, daß sie einzig und allein für den Menschen sind erschaffen worden, ist vermessene Einbildung! Wer vermag das Uebel alles zu berechnen, welches durch die Menschen und von den Menschen den Thieren zugefügt wird, und, wie nun einmal die Verfassung des menschlichen Lebens ist, zugefügt werden muß? und damit sollte ihre Bestimmung geendigt sein? Welche Endzwecke und welche Zurüstungen dazu! Was das Uebel unter dem menschlichen Geschlechte betrifft, so haben, um die Vorsehung zu rechtfertigen, seit mehrern Jahren verschiedene Schriftsteller zeigen wollen, daß das leidende Subject allemal einen Vortheil davon habe; allein was will

man denn in Absicht der Thiere antworten, die doch auch Geschöpfe der Gottheit sind? Etwan daß ihre Bestimmung, dem Herrn der Schöpfung nach Willkühr unterthänig zu sein, nichts anders mit sich bringe? Mit dieser Antwort befriedige sich, wer kann! Ich meines Theils glaube, daß hauptsächlich das **Leiden**, dem die Thiere ausgesetzt sind, uns berechtigen kann, eine Fortdauer derselben nach dem Tode anzunehmen; in welcher Form und Gestalt, überlasse ich denen zu entscheiden oder zu vermuthen, welche in dieser Art von Palingenesie sich gern ihren Träumen überlassen. —

Ferrea tum vero proles. Was hier der Dichter Aratus in diesen Versen von der Verwilderung des Menschengeschlechts sagt, nachdem das goldne Zeitalter vorbei war, haben auch mehrere Dichter beklagt. Ich will keine Stelle abschreiben, sondern nur dem Leser anzeigen, wo die vornehmsten zu finden sind. Unter die besten poetischen Schilderungen davon gehört unstreitig die Stelle beim Tibull, L. I. Eleg. III. v. 35. — 52. Bruckhuy's hat aus den Dichtern die hieher gehörigen ähnlichen Stellen gesammlet. Ich füge noch das letzte Stück aus dem 90sten Briefe Seneca's hinzu.

Cui quidem ne putisceret — esse Chrysippus. Mir ist keine Stelle eines Alten bekannt, wo Chrysipp sich deutlicher hierüber erklärt hätte; sollte ich wohl Unrecht haben, wenn ich dieses für nichts anders als für einen Scherz von ihm erkläre?

Aves quasdam et alites et oscines, ut nostri augures appellant. Die alites waren diejenigen, aus deren Fluge, oscines, aus deren Gesange, oder vielmehr Geschrei, geweissagt wurde; denn es waren Krähen, Eulen u. d. gl. Was Cicero hier alites nennt, heißen sonst in der disciplina augurali, praepetes. (Liv. VII. 26.): aves aut oscines sunt aut praepetes; oscines quae ore futura praedicunt, praepetes quae volatu augurium significant. Ep. ad. Div. VI. 6. und dazu Manutii Anmerkung, (p. 394. To. I. ed. Richter.)

* * *

Cap. LXV.

Quia Carneades libenter in Stoicos invehebatur. S. meine Anmerkungen, B. I. S. 55.

Multa augures provident. In den gewöhnlichen Ausgaben fehlen diese Worte, ungeachtet sie sich in einigen Handschriften und in den ältesten Ausgaben befinden. Davies hat sie deswegen beibehalten, und Ernesti ebenfalls. Ich glaube, daß sie schlechterdings in den Text gehören, weil die augures eine der wichtigsten Rollen bei der divinatione artificiosa (de Div. I. 6.) spielten.

* * *

Cap. LXVI. — LXVII.

Homini profecto est nec alicuiquam a. d. i. d. Dies ist die Lesart von Jacob Gronov, welche auch Ernesti im Texte behalten hat; doch sagt er in der Anmerkung: es müsse unstreitig alicui heißen, denn aliquis werde von den Lateinern für alius quis gebraucht. Die Lesarten älterer Ausgaben, welche sich auch in Handschriften finden, nec ab alio aliquo, quam etc. desgleichen: ab alio alicui, quam, verwirft er als Zusätze von Glossatoren, weil es hier nicht darauf ankomme, von wem, sondern daß der Mensch allein die Divinationsgabe besitze. Allein mir scheint hier bloß die Rede davon zu sein, daß er sie wirklich besitze; mithin würde ich das nec alicui oder nec alicuiquam auch mit auf die Rechnung der Glossatoren setzen, und so lesen: homini profecto est a diis immortalibus data. Ich unterwerfe mich hierin sehr willig dem Urtheile einsichtsvoller Kritiker.

Quae ratio poëtas maximeque Homerum etc. Wider den Gedanken ist an und für sich nichts einzuwenden, daß niemand ohne die Hülfe der Gottheit oder der Vorsehung in seiner Art groß werden könne; allein die Folgerung, die der Stoiker in Beziehung auf den Homer daraus herleitet, scheint mir völlig ungegründet zu sein. Ich glaube vielmehr, daß die Natur des Epischen Gedichtes solches noth-

wendig macht. In einem epischen Gedichte müssen in dem möglichst kürzesten Zeitraume die möglichst größten Dinge ausgeführt werden. Das, was den Dichter sowohl in dem epischen Gedichte als im Drama und Romane zum Dichter macht, ist, daß er in der Schöpfung seines Genies nichts geschehen läßt, zu dessen Hervorbringung die angegebene Ursache nicht hinreichend sei; und diese Ursache muß in dem Plane des Dichters und in seiner ganzen Darstellung für den Leser völlig sichtbar sein. In der wirklichen Welt geschieht zwar mancherlei, wovon unsere Kurzsichtigkeit die Ursache entweder ganz und gar nicht entdeckt, oder wo sie nur gering zu sein scheint; ich sage scheint: denn in dem Werke des höchsten Geistes kann unmöglich eine Ursache wirklich klein sein, welche etwas Großes wirkt. Genau genommen täuschen wir uns, und unsere „großen Wirkungen aus kleinen Ursachen," welche wir in Schriften debitirt haben, sind, meines Erachtens, von keinem philosophischen Werthe; sie erregen höchstens ein kleineres oder größeres Staunen, ein: „Ha! das ist wunderbar, seltsam!" Der Dichter, welcher die Natur nachahmen soll, würde seinen Beruf äußerst schlecht verstehen, wenn er sie hierin nachahmen, und uns Wirkungen darstellen wollte, wobei man entweder die Ursachen gar nicht einsähe, oder wo jeder Vernünftige sagen müßte: „Dies ist unwahrscheinlich; diese Wirkung ist für diese gegebne Ursache zu klein." Denn in der Natur ist keine Wirkung ohne die gemessenste Ursache; der Schöpfer hat, so zu reden, alles aufs genaueste motivirt,

nur für uns nicht sichtbar genug. Vom Dichter hingegen, und insbesondere vom epischen und dramatischen, fordert man es durchaus, wofern er Dichter und kein Chronikenschreiber sein will, daß alles aufs strengste motivirt sei. Der dramatische fängt seine Begebenheit nahe bei ihrem Ausgange an, und läßt uns aus der Darstellung sehen, was für Ursachen alle vorher gegangen sind, um die Fabel bis auf diesen Punct zu führen. Er kann uns mit unserm Geiste dabei weit in die Vergangenheit zurückführen, um uns anschaulich zu machen, daß das, was jetzt vorgeht, so und nicht anders habe erfolgen müssen. Der Romandichter hat die Freiheit, so weit auszuholen, als er es für seinen Zweck nöthig hält; er kann so viel Jahre wählen, als nach dem Urtheile vernünftiger Menschen seine Begebenheiten ihrer Natur nach brauchen; er kann, oder vielmehr er soll, Schritt vor Schritt alles der Nothwendigkeit unterwerfen, und den Leser unwidersprechlich überzeugen, daß alles, was geschehen ist, so und nicht anders habe geschehen müssen. Hierin zeigt sich der philosophischere Werth der Dichtkunst vor der Geschichte. Wenn uns hier Ereignisse bekannt gemacht werden, die uns keine rechte innere Wahrscheinlichkeit zu haben scheinen, und der Geschichtschreiber hat sie hinlänglich beurkundet: so darf ihn niemand in Anspruch nehmen; er hat als Historiker seine Schuldigkeit gethan. Nicht so der Dichter, von welchem mit Recht gefordert wird, zu zeigen, daß die Dinge, welche er uns darstellt, wirklich nicht anders haben geschehen können. Muß er dieses, so hat er auch den Eindruck in

seiner Gewalt, welchen seine Dichtung auf Leser oder Zuhörer machen soll. Nicht so der Geschichtschreiber, welcher bei der historischen Treue völlig unschuldig bleibt, ob die Begebenheiten einen moralisch guten oder bösen, einen ästhetisch schönen oder häßlichen Eindruck machen. Dies sind die Gründe, warum auch der Vater der Theoristen in dieser Art, Aristoteles, die Dichtkunst für philosophischer hält, als die Geschichte. Daß in unsern Zeiten so manche Romanschreiber „Eine wahre Geschichte" auf ihre Producte setzen — die poetische Wahrheit versteht sich doch wohl von selbst? — und ihre Unwahrscheinlichkeiten zu rechtfertigen wähnen, wenn sie darthun können, daß das meiste davon wirklich einmal so geschehen sei, oder daß die historisch-poetischen Mulatten Leben und Thaten großer Männer in dramatische Form zwingen, und den Nutzen der Geschichte durch poetische Darstellung, wenn es der Klio oder sonst einer Muse gefällt, verdoppeln wollen, das mag ihnen Aristoteles und Lessing verzeihen, denn sie wissen nicht, was sie thun! Ich habe immer geglaubt, daß Faßmanns Gespräche im Reiche der Todten noch mehr poetischen und historischen Werth haben, als solche Dinge. — Doch es wird Zeit, zum Heldengedichte, mithin auf dem Homer zurück zu kommen.

Da ich gezeigt habe, daß das Motiviren, um alles mit einem Worte auszudrücken, beim Dichter, von welchem ich spreche, die Hauptsache sei: wie ist es da wohl möglich, daß er in dem möglich kürzesten Zeitraume so erstaunenswürdige Dinge kann entstehen las-

sen? Die Wirkungen sind zusammengedrängt, folgen schnell auf einander, und übersteigen oft menschliche Kräfte, um das höchste Bewundern und Erstaunen hervorzubringen. Wie kann nun der Dichter nach dem gewöhnlichen Laufe der Dinge solches vor sich gehen lassen? Hier ist für ihn kein anderes Mittel, als übermenschliche Kräfte, höhere Wesen, auf eine sichtbare Weise zu Hülfe zu nehmen, und in den Plan seiner Schöpfung mit zu verweben, um anschaulich zu machen, wie durch ihre Einwirkung das nach der gewöhnlichen Verkettung der Dinge Unwahrscheinliche oder wohl gar Unmögliche habe wirklich werden müssen. Kann der Leser nur nicht die innere Möglichkeit vom Dasein und den Kräften höherer Wesen wegleugnen — mag er übrigens davon glauben, was er will — so läßt sich, weiß es der Dichter nur recht anzufangen, seine Einbildungskraft in einem hohen Grade täuschen; er glaubt dem Dichter, weil er seiner zweckmäßigen Darstellung glauben muß, und der Endzweck ist in dieser Rücksicht erreicht. Es findet sich z. B. in dem Fortgange einer Begebenheit eine Last von Hindernissen, die aus dem Wege zu räumen, natürlicher Weise ein langer Zeitraum und eine Menge physischer und geistiger Kräfte müßten in Bewegung gesetzt werden; am Ende würde die natürliche Auflösung dieses Knotens, eben weil die Begebenheit durch so viel Mittelursachen hindurch geführt würde, nur einen geringen Eindruck machen. Die Phantasie des epischen Dichters fliegt also darüber hinweg, und die Wirkung, einer Gottheit vertritt die Stelle jeder

andern Verknüpfung von Ursachen und Wirkungen. Das ist, wo ich nicht irre, der Grund, warum die sogenannte Maschinerie in dem epischen Gedichte nothwendig ist; und daraus kann man, dünkt mich, abnehmen, warum Homer, bei dem Gebrauche derselben, seinen wichtigsten Personen Gottheiten zu ihrem besondern Schutze u. s. w. beigesellt; nicht aus der Ursache, welche hier der Stoiker angiebt. Ich für mein Theil glaube, daß die Epopee, aus den genannten Gründen, die Maschinerie ganz und gar nicht entbehren kann *), und der Dichter nicht mehr epischer Dichter bleiben würde, wenn er ihr überhoben sein wollte. Voltaire hat es in seiner Henriade versuchen wollen; allein statt höhere Wesen aufzunehmen, personifizirt er bald den Fanatismus, bald die Zwietracht, bald ein anderes Abstractum, um diejenigen Wirkungen hervorzubringen, die er natürlicher Weise nicht hervorzubringen glaubte. Er hat also ebenfalls seine Maschinerie, ungeachtet er uns überreden möchte, er habe keine; aber mit dem Unterschiede, daß die seinige ungleich schlechter ist, als die des Vater Homers, über welche er sich so oft lustig macht.

*) Ich kann der Meinung des vortrefflichen Herrn von Blankenburgs nicht beistimmen, welcher behauptet, ein individuelles Interesse des Griechischen Volkes wäre die Veranlassung der Homerischen Maschinerie gewesen, indem sie mit Wohlgefallen gesehen hätten, wie die Götter an ihren eigenen Familienhändeln Antheil genommen; (denn eine Menge Homerischer Helden waren entweder von einem Gotte erzeugt oder von einer Göttin gebohren.) S. dessen Versuch über den Roman. S. 22. ff.

Magna dii curant, parva negligunt. Dieser Ausspruch klingt, dem ersten Anscheine nach, hart; und man könnte den Stoiker fragen, welchen Maaßstab die Gottheit für das Große und für das Kleine habe? Der christlichen Theologie ist dieser Ausspruch ebenfalls zuwider, nach welcher die Gottheit nicht minder für das Kleine als für das Große Sorge trägt. Dies glaubt aber im Grunde der Stoiker ebenfalls. Zuvor hatte Balbus gesagt: „man bediene sich nicht, als eines Einwandes gegen die göttliche Provideńz für die Menschen, daß jemand, wenn er z. B. an seinen Feldern oder Weinbergen Wetterschaden leidet, oder wenn er sonst etwas einbüßt, deshalb der Gottheit verhaßt, oder von ihr vernachlässigt sei.“ Und warum nicht? „Sie trägt für das Große Sorge, und vernachlässigt das Kleine.“ Nämlich alles, was geschieht, geschieht von der Gottheit nach vorgesetzten Endzwecken der Weisheit und Güte, und zwar nothwendiger Weise; denn es ist unmöglich, daß sie anders als nach den besten Endzwecken handeln könne. Dies ist das in der Gottheit gegründete Fatum; sie ist ihm selbst unterworfen, sie ist das Fatum selbst! Dies alles lehrten die Stoiker. Die Erhaltung und Fortdauer des Ganzen ist ihr ewiger Plan, und das Uebel in der Welt ist unvermeidlich; es ist in den Schranken der Geschöpfe gegründet; es kann nicht wegfallen, weil zugleich das Gute mit wegfallen müßte, wovon es, so zu reden, ein Anhang ist. Ein einziges Beispiel: und die Sache, die ohnedem nicht schwer einzusehen ist, wird deutlich werden! Der Wind ist

zur Erhaltung und Fortdauer des Ganzen unumgänglich nothwendig. Es befinden sich Schiffe auf dem Meere, und er schleudert sie an die Felsen; dies kann nicht anders kommen, wenn diese Kraft das sein soll, was sie ist. Soll etwan der Wind aus der Natur verbannt sein, damit diese Fahrzeuge nicht zu Grunde gehen? Nein! die Endzwecke der Natur gehen weiter, sie gehen auf die Erhaltung des Ganzen: magna dii curant, sagt hier der Stoiker, parva negligunt! Er setzt hinzu, dem Tugendhaften gehe es immer wohl: magnis autem viris prospere semper omnes res (eveniunt), aus dem bekannten moralischen Grunde, daß das Laster das Einzige wahre Uebel sei.

A principe philosophorum, a Socrate. Και ὑμας χρη, sagt Sokrates in seiner Vertheidigung *), ὦ ἀνδρες δικασται, ἐυελπιδας ἐιναι προς τον θανατον, και ἐν τι τυτο διανοεισθαι ἀληθες, ὁτι ὐκ ἐστιν ἀνδρι ἀγαθῳ κακον ὐδεν, ὐτε ζωντι, ὐτε τελευτησαντι, ὐδε ἀμελειται ὑπο θεων τα τυτυ πραγματα.

*) Plato in Apol. Socr. c. 33. p. 161. ed. Fisch.

Ende des zweiten Buchs.

Drittes Buch.

Die Zweifel, welche der Akademiker dem Stoiker in diesem Buche entgegen setzt, betreffen vier Puncte. Erstlich bezweifelt er die Gründe, wodurch jener die Existenz der Götter erwiesen; zweitens, dasjenige, was er von den Eigenschaften derselben vorgetragen hatte. Daselbst befindet sich eine merkliche Lücke im Texte, weil dasjenige Stück, worin die allgemeine Vorsehung ungewiß gemacht wird, gänzlich verloren gegangen ist. Eben so ist auch dasjenige nicht mehr vorhanden, worin die besondere göttliche Providenz über das Menschengeschlecht bestritten wird. Es ist nicht zu leugnen, daß Cotta dem Stoiker einige scharfsinnige Gedanken entgegen setzt; aber ohne partheiisch zu sein, muß man eingestehen, daß er auch oft die Rolle des Sophisten spielt, manchen Stoischen Satz verdreht, auch bisweilen in das Seichte verfällt. So ist unter andern dasjenige, was er vom 25. Capitel an wider den Werth der menschlichen Vernunft vorbringt, nicht eben die feinste Sophisterei; es ist eine Art von Chrie, dergleichen jezuweilen in der Schule des Karneades zur Uebung wider die Stoiker mögen sein gemacht worden. Ich werde gehörigen Ortes den Leser auf solche Paralogismen aufmerksam machen. Befriedigende Gründlichkeit kann man, meiner Einsicht nach, in diesem Stü-

cke nicht erwarten, weil bei dem Akademiker an keine vorläufige Untersuchung desjenigen, was Wahrheit sei, gedacht wird; noch viel weniger, ob subjective oder objective Gründe für die Ueberzeugung vom Dasein Gottes statt finden können. —

Si mehercule, inquit, Velleii. Da die Lesart si mehercule keinen verständlichen Sinn enthält, so liest Manutius dafür: sane hercle; allein abgerechnet, daß diese Antwort für den Cotta unbescheiden sein würde, so hängt sie auch mit den folgenden Worten: neque enim mihi etc. nicht zusammen. Davies liest daher: non mehercule, und so wäre seine Antwort eben so zusammenhängend mit dem Folgenden, als bescheiden *). Allein, genau untersucht, hat Ernesti, welcher den Bauhier zum Vorgänger hatte, diese Stelle auf die leichteste Weise verbessert: sim mehercule, sc. optem, ut sim bene paratus.

Tantummodo negare — aut criminis. S. B. I. meiner Anmerkungen, S. 303 — 305.

Cum vero — naturam [et aeternam. B. I. Cap. 18 und 32.

*) Dieser Lesart bin ich in der Uebersetzung, S. 205. gefolgt.

* * *

Cap. II. — III.

Me et Cottam esse et Pontificem. S. B. 2. C. 1. zu den Worten: est enim et philosophi et pontificis et Cottae.

Oratio aut docti aut indocti. „Weder die Einwendungen eines Philosophen noch eines Nichtphilosophen sollen mich wankend machen.“

Habeo C. Laelium in illa oratione nobili. S. Ernesti in der Clave bei der Lege Domitia de sacerdotiis.

Sibyllae interpretes. Ueber die Sibyllinischen Orakel s. meine Anmerkung, B. 2. Cap. 3. bei den Worten: multa ex Sibyllinis vaticinationibus.

Perspicuum in istam partem. Ernesti hält diese Worte für untergeschoben, und hat sie deshalb in Klammern eingeschlossen. Es ist schlechterdings nichts damit anzufangen, und dürften ohne Bedenken ganz wegzulassen sein.

* * *

Cap. IV. — V.

Duo lumina ab animo ad oculos perforata. Wofern mich mein Gefühl nicht täuscht, so liegt in diesen Worten des Cotta ein kleiner Scherz über die Stoische Darstellung der Natur, welche Balbus einigemal eine Künstlerin genennt hatte; das per-

forata läßt mich dieses vermuthen. Außerdem wäre der ganze Ausdruck etwas sonderbar, wenigstens, meinem Gefühle nach, unnatürlich *).

Patere igitur rationem meam cum tua ratione contendere. Es war ein Hauptgrundsatz sowohl in der Schule des Arcesilas als des Karneades, daß jedem Vernunftgrunde ein anderer von gleicher Wichtigkeit könne entgegen gesetzt werden, so daß man sich folglich hüten müsse, irgend einer Meinung, worüber bloß die Vernunft entschiede, Beifall zu geben; denn παντα ἐστι ἀκαταληπτα! Man sehe meine Anmerkung, B. I. S. 24. f.

Quasi vero istum potius, quam Capitol. Der Akademiker hat in so fern Recht, daß der Römische Pöbel sich beim Jupiter nichts weniger als den Aether dachte; denn so hätte das ganze Volk dem Stoicismus anhängen müssen; aber Cotta gewinnt auch nichts, wenn er einwendet, daß viele diejenigen Götter, deren Balbus erwähnt habe, nicht einmal für lebendige Wesen hielten; denn die Stoiker behaupteten selbst nicht, daß z. B. Venus, Neptun u. a. von einander unterschiedene Wesen wären. Es waren ihnen Namen der verschiedenen Wirkungen eines und desselben Wesens. S. B. 2. Cap. 24. alia quoque ex ratione, et quidem physica, magna fluxit multitudo deorum, etc.

*) In der Uebersetzung S. 210. „Die Natur hat uns zwei Gesichtsorgane gegeben, welche die empfangenen Bilder der Seele zuführen," ist zwar der Sinn ausgedrückt, aber der Geist verflogen.

Placet igitur — opinione ſtultorum iudicari. In dieſer Stelle chikanirt der Akademiker den Balbus mit einer Zweideutigkeit. Stulti können hier im Munde des Akademikers nichts anders heißen, als indocti, oder überhaupt das Volk, (Gelehrte und Ungelehrte,) weil die Worte: opinio de diis immortalibus et omnium eſſet et quotidie creſceret, vorhergehen. Nun hieß aber ſtultus in der Stoiſchen Moralphiloſophie derjenige, welcher den Werth der Dinge falſch beurtheilt; mithin beruht der Stich, den er dem Stoiker giebt, auf einem Doppelſinne des Wortes ſtultus. Das bekannte Paradoxon, omnes ſtulti inſaniunt (ὅτι παντες οἱ ἀφρονες μαινονται) enthielt folgenden ſehr richtigen Gedanken: „Derjenige, welcher die äußern Dinge falſch beurtheilt, handelt der Vernunft zuwider.“ Horaz *) drückt ſich hierüber ſehr deutlich aus: Quem mala ſtultitia et quemcunque inſcitia veri caecum agit, inſanum Chryſippi porticus et grex autumat.

An enim praeſentes videmus deos. In dieſem Puncte giebt der Stoiker dem Akademiker die meiſte Blöße; denn die ſo genannte Divination hängt ſehr übel mit den übrigen Stoiſchen Lehrſätzen zuſammen. Zwar was die divinationem naturalem anlangt, ſo konnte ſie leicht in Zuſammenhang mit dem Stoiſchen Syſteme gebracht werden; aber mit der divinatione artificioſa **) verhielt ſichs nicht ſo. Je-

*) Horat. Sat. II. III. v. 43. 44.

**) Dies iſt die allgemeine Eintheilung davon beim Cicero, de Div. I. 6.

doch waren auch die Stoiker in dieser Lehre nicht alle rechtgläubig. Zeno hatte in seinen Schriften über diese ganze Materie nur einige Winke gegeben, und vielleicht hatte er in der Sache nichts für wahr oder nur für wahrscheinlich gehalten, als daß die Seele ein Vermögen besitze, künftige Dinge zu ahnden. Sein Nachfolger Kleanth setzte seines Lehrers Gedanken weitläuftiger auseinander. Diesem folgte Chrysipp, jener vaferrimus somniorum Stoicorum interpres, und handelte diese Materie in zwei Büchern ab, denen er noch ein besonderes über die Träume und Orakel beifügte. Sein Schüler, Diogenes von Babylon, schrieb ebenfalls ein Buch über diesen Gegenstand, Antipater zwei, und Posidonius fünfe. Panätius, eine der größten Zierden der Stoischen Schule, wurde seinen Vorgängern hierin abtrünnig. Zwar leugnete er die Divination nicht geradezu, hielt sie aber doch für eine Aufgabe, über welche sich nichts entscheiden ließe *). Eben so dachte unstreitig auch Chrysipp; denn es läßt sich nicht begreiffen, wie dieser sonst scharfsinnige Kopf den Ungrund einer solchen Meinung nicht eingesehen habe. Er scheint sich aber ein Verdienst daraus gemacht zu haben, seltsame Meinungen dem Stoischen Systeme anzupassen. Und was thut nicht bei dergleichen Dingen die Hitze des Streites und die hartnäckige Rechthaberei, selbst bei der Ueberzeugung vom Gegentheile? Von den Akademikern und Epikurern wurden die Stoiker deshalb heftig bestritten; und wenn es auf das Disputiren ankam, so

*) Alles dieses erzählt Cicero de Div. I. 3.

war Chrysipp, dem es nicht selten mehr darum zu thun war, Recht zu haben, als Wahrheit zu finden, gemeiniglich der erste, der mit Spitzfindigkeiten gewaffnet hervortrat, und quovis modo Dinge vertheidigte, die er, ohne Ausforderung des Gegners, vielleicht niemals in Schutz genommen hätte. Man setze noch hinzu, daß fast alle Philosophen gegen das Volk und die Priester desselben eine Art von Politik beobachten mußten, um nicht der Irreligiosität wegen angefeindet zu werden. Epikur hob eigentlich das Dasein der Götter gänzlich auf; allein um Ruhe zu haben, und doch dabei sein System nicht zu zerstören, machte er sie zu Wesen, die etwas und nichts sind, zu menschlichen Gestalten, die ein quasi corpus haben. Die Stoiker scheinen nicht weniger Behutsamkeit angewendet zu haben, indem sie aus den Namen der Volksgottheiten ein Quid pro quo heraus etymologisirten, und die Divination vertheidigten, weil sie dem Volke wichtig und den Priestern einträglich war. Die Akademiker aus der zweiten und dritten Schule rechneten die ganze Frage vom Dasein der Götter und ihrer Providenz unter die ἀκαταλήπτα, hielten aber in diesem Stücke die Traditionen der Vorfahren, wie sie sagten, in Ehren. Auf diese Weise entgiengen sie den Angriffen des Volkes und der Priester. — Ueber die Erscheinungen des Castor und Pollux ist im zweiten Buche Cap. 2. gesprochen worden.

* * *

Cap. VI.

Was der Akademiker dem Balbus im Betreff des Fatums entgegen setzt, daß nämlich kein Mensch dem entgehen könne, was ihm einmal bestimmt sei: so stellt er die Stoische Lehre in ein falsches Licht; denn die Stoiker glaubten in eben dem Sinne eine bedingte Nothwendigkeit, als in unsern Zeiten ein Wolfianer. Daß sie wirklich so dachten, mithin keine unbedingte Nothwendigkeit annahmen, zufolge welcher keine freien Handlungen der Menschen statt fänden, davon ist das Fragment des Cicero de fato Beweises genug; vielleicht das Beste, was wir über dieses Stoische Dogma aus dem Alterthume übrig haben! Ueber die unbedingte Nothwendigkeit drückt sich der Stoiker unter andern so aus: recte genus hoc interrogationis ignavum atque iners nominatum est, (ἀργος λογος, sophisma pigrum) quod eadem ratione omnis e vita tolletur actio *). —

Quis invenit fissum iecoris. „Die „Stoiker," sagt Quintus Cicero, „behaupten nicht, „daß bei der Scheidlinie jeder Leber, bei jedem Au„guralgesange, die Gottheit mitwirke; denn das wäre „ihrer Würde weder anständig, noch überhaupt mög„lich; sondern nach ihrer Behauptung ward der Zu„sammenhang der Welt ursprünglich so eingerichtet, „daß gewisse Zeichen gewissen Ereignissen vorhergehen,

*) De Fato. cap. 13.

„einmal in den Eingeweiden, ein andermal im Vogel„gesange, ein andermal in Blitzen, in Naturerschei„nungen von ungewöhnlicher Art, in Träumen, in „Reden von Begeisterten. Wer mit diesen bekannt „ist, wird selten irren; aber falsche Deutung und Aus„legung dieser Dinge kann irre führen, woran nicht die „Dinge selbst, sondern die Unkunde der Ausleger „Schuld ist *)." In dieser Stelle ist Chrysipps listige Auslegung Stoischer Meinungen nicht zu verkennen. Mit dem fisso iecoris hat es folgende Bewandniß. Man nahm in der Leber des Opferthieres eine Linie an, welche die Leber in zwei gleiche Theile schied, wovon die eine dem Opfernden, die andere dem Feinde angehörte (pars familiaris, pars inimici) **). Was bei Annehmung dieser Scheidungslinie für bestimmte Regeln beobachtet wurden, weiß ich nicht.

Quis sortes? Die Geschichte vom Ursprunge der Sortilegien erzählt Cicero de Div. II. 41., welche Stelle ich ihrer Länge wegen nicht abschreiben will. Das Sortilegium bestand darin, daß man Buchstaben in Eichenholz eingeschnitten, durch die Hand eines Knabens aus einem Glücksrade ziehen ließ, und solche auf so mannichfaltige Weise zusammensetzte, als möglich war. Ob Numerius Suffucius der erste Urheber dieses Aberglaubens gewesen, wie Cicero

*) De Divinat. L. I. c. 52.

**) De Divinat. L. II. c. 12. conf. Ernesti in Clav. v. Fissus. Dieses Fissum iecoris hieß auch schlechtweg Fibra. Viden', ut felicibus extis significet placidos nuntia fibra deos? Tibull. II. Eleg. I. 25. 26. Dazu Heynes Anmerkung.

in der angeführten Stelle sagt? Vielleicht in Italien; denn bei den Griechen herrschte er schon früher. Diese nannten die sortes κλῆρος, und die lateinische formula solemnis, sortes tollere, drückten sie durch das Wort κληδονεζειν aus *).

Nec possum Attii — lituum. S. B. 2. Cap. 3. und dazu die Anmerkung.

Praesertim cum isti plurimis de rebus divinis mentiantur. Ernesti liest mit Davies, Olivet und Bauhier, statt divinis, divini, und erklärt die Worte isti divini durch vates. An und für sich wäre wider diese Erklärung, welche einen sehr guten Sinn giebt, nichts einzuwenden. Eine Kleinigkeit habe ich dabei zu erinnern. Ernesti schreibt Walkern diese Verbesserung zu; allein dieser Kritiker liest: cum ista plurimis de rebus mentiantur. Ista würde sonach auf die zuvor erwähnten Dinge müssen gezogen werden, auf den Auguralgesang, die Scheidungslinie in der Leber u. s. w., welche Verbesserung mir noch natürlicher zu sein scheint.

At medici quoque (ita enim dicebas sc. c. 4. L. II.). Da Cicero seinem Bruder Quintus, als dem Vertheidiger der Divination, eben diese Instanz in den Mund legt **): so vermuthe ich, daß er solche aus einer Stoischen Schrift, vielleicht aus dem Buche des Chrysipp selbst, entlehnt hat. —

*) v. Scaliger ad Tibull. L. I. El. III. 11.

**) De Divinat. L. I. c. 14.

Tu autem Deciorum devotionibus. S. B. 2. Cap. 3. und dazu die Anmerkung.

Consilium illud imperatorium fuit. Erneſti hat aus den älteſten Ausgaben ſtatt imperatorium imperatorum edirt, weil darauf folgt ſed eorum imperatorum. Daß das Wort imperatorum gleich zweimal ſo ſchnell auf einander folgt, könnte einem und dem andern Leſer etwas unangenehm vorkommen. Wie wenn beides, ſowohl imperatorium als imperatorum, weggelaſſen würde? Daß conſilium eine Kriegsliſt heiße, davon hat man Beiſpiele genug, z. B. beim Nepos in Datam. 6. wo das Wort conſilium gleich darauf durch acutius imperatoris cogitatum erklärt wird.

* * *

Cap. VII. — VIII.

Cleanthes, ut dicebas, quatuor modis. B. 2. Cap. 5. —

Quas percepimus. Dies iſt die gemeine Lesart; allein die Sache ſelbſt lehrt, daß es percipimus heißen muß. Es heißt auch gleich nachher commodorum quae capimus.

Quod Chryſippum dicere aiebas. B. 2. Cap. 6.

Zenonis breves et acutas concluſiones. B. 2. Cap. 8.

Quae a te physice. In der deutschen Uebersetzung S. 217: „Was du als Naturalist — gesagt hast.“ Es muß heißen: „Aus Gründen der Naturlehre.“ Das Wort Naturalist, im französischen Sinne gebraucht, könnte leicht mißverstanden werden.

Quae a te nudius tertius dicta sunt — deos esse. Ernesti hält mit Davies die Worte nudius tertius für einen Einschiebsel eines Grammatikers. Ich habe beim zweiten Buche, Cap. 29., meine Gedanken darüber vorgetragen. Aber die Worte: deos esse, welche auf die: cum docere velles, folgen, würde ich ohne Bedenken weglassen; denn es liegt, was Davies angemerkt hat, am Tage, daß sie den Contexte in Unordnung setzen.

Optime, inquit Cotta. Itaque etc. Bisher hatte der Akademiker den Stoiker bloß geneckt, wenn ich mich so ausdrücken darf, einen Gedanken angefangen, und ihn gleich wieder fahren lassen; so daß, meines Bedünkens, Balbus mit Recht zu ihm sagen konnte: Quare, si videtur, noli agere confuse! Nun scheint er ihn ernstlicher angreiffen zu wollen; allein er geht nicht tief, sondern streift gleichsam wie eine Schwalbe im schnellen Fluge auf der Oberfläche des Wassers hinweg.

* * *

Cap. IX. — X.

In formica non modo sensus, sed etiam mens etc. Die Instanz von der Ameise ist sophistisch. Freilich wird niemand die Ameise der Stadt Rom vorziehen — denn hierin liegt die ganze kleinliche Sophisterei — denn wer den Vorzug in der Pracht, Schönheit und Nützlichkeit für den Menschen setzt, der müßte sinnlos sein, wenn er nicht die Stadt vorziehen wollte. Allein da die Ameise in ihrer Art etwas Vollkommenes ist, so daß ihre Vollkommenheit weder vermindert noch vermehrt werden kann, wenn sie bleiben soll was sie ist; so läßt sich die Vergleichung zwischen ihr und der Stadt nicht anstellen, wofern nicht eine bloße Sophisterei daraus entstehen soll.

Quod ratione utitur, melius — ratione igitur mundus utitur. Statt aller der Einwendungen, welche der Akademiker wider diese Formel des Zeno macht, hätte er, dünkt mich, nichts weiter nöthig gehabt, als anzuzeigen, daß dem ganzen Syllogism die gehörige Form fehle. Es ist ein Schluß mit vier Sätzen, folglich keiner *).

*) Davies merkt bei den Worten: ut mundus optime librum legere videatur, an, daß Cotta diese Einwendungen vom Alexinus entlehnt habe, und beruft sich dabei auf den Sextus Empirikus. Seine Einwendungen gegen den Zeno waren folgende: „Das Poetische ist besser, als das Nichtpoetische; und das Grammatische besser, als das Nichtgrammatische; nun ist

Quid Chalcidico Euripo. In diesem Sunde zwischen Euböa und Böotien soll, nach der Aussage des Mela *) und Plinius **), siebenmal des Tages Ebbe und Fluth sein; Livius ***) hingegen widerspricht dieser Nachricht, und meint: die Ebbe und Fluth hange bloß von der Beschaffenheit des Windes ab. Die Nachrichten der Alten können uns hier nichts helfen; die Sache muß aus neuern guten Reisebeschreibungen entschieden werden. — Uebrigens hat der Akademiker Recht, daß sich aus der immer gleichen Bewegung, welche die Natur in etwas gelegt hat, noch gar nicht auf das Dasein eines höchsten Wesens schließen läßt. Denn welcher Endzweck, der die Vernunft befriedigen könnte, ergiebt sich wohl hieraus?

nichts besser als die Welt, folglich ist sie Dichter und Grammatiker," und wie Cotta in dieser Stelle sagt: optime librum legere videtur, „sie scheint der beste Grammatiker zu sein." (So hätte ich, beiläufig angemerkt, diese Worte S. 219. übersetzen sollen.) v. Sext. Emp. adv. Physic. L. IX. s. 108. 109. p. 576. Die Stoiker antworteten hierauf, wie Sextus ebendaselbst berichtet: Daß Vernunft haben, an und für sich besser sei, als keine zu haben. Mit den Einwendungen des Alexinus verhielte es sich nicht so; denn daß z. B. Archilochus ein Dichter sei, und Sokrates keiner, daraus folge nicht, daß jener besser sei als dieser. Die Gegner der Stoiker vermengten das Relativ-Gute und Absolut-Gute mit einander! Daß Alexinus wider den Zeno, dem er im höchsten Grade Feind war, geschrieben, davon s. Laërt. L. II. s. 109. 110.

*) L. II. cap. 7.

**) Hist. Nat. L. II. cap. 97.

***) L. XXVIII. cap. 6.

Tanquam in aram confugistis ad deum. Ernesti hat mit Davies aus Handschriften statt confugistis confugitis edirt; sic legendum esse res ipsa docet, sagt er in der Anmerkung. Ich setze hinzu, daß die Parallelstelle B. I. Cap. 20. diese Lesart rechtfertigt. Cicero hat hier den sinnreichen Einfall des Plato, den er in jener Stelle dem Epikurer wider die Stoiker in den Mund legte, hier in etwas verändert den Akademiker noch einmal vorbringen lassen. Dort hieß es: ut tragici poëtae, cum explicare argumenti exitum non potestis, confugitis ad deum. Man sehe meine Anmerkung zu jener Stelle, S. 228. Ich kann nicht leugnen, daß ich diesen Einfall im ersten Buche sehr sinnreich angebracht finde: „Ihr nehmet, um die Welt zu vollenden, einen deum ex machina zu Hülfe.“ Aber hier fehlt die passende Anwendung auf das confugere ad aram; denn dieses geschah von denjenigen, welche in der augenscheinlichsten Gefahr zum Altare einer Gottheit ihre Zuflucht nahmen.

Versutos (Gr. πολυτροπος) eos appello—sic animus usu concalluit. So oft ich diese Worte gelesen, habe ich niemals einsehen können, zu was Cicero die etymologische Erklärung derselben hinzugefügt habe. Wollte er vielleicht dadurch andeuten, daß man sie nicht in böser Bedeutung nehmen solle? Aber auch dieses, glaube ich, wäre nicht nöthig gewesen; denn der Leser würde zuverlässig dabei an die Worte im ersten Buche gedacht haben, wo Chrysipp vaferrimus somniorum Stoicorum interpres genennt wird,

mithin das versutus und callidus in dieser Stelle richtig verstanden haben. Ich kann mich der Vermuthung nicht enthalten, daß diese etymologische Erklärung von einem Grammatiker herrühre; wiewohl ich sie aus diesem Grunde allein im Texte nicht auslassen würde.

Quid inter naturam et rationem interfit, non distinguitur. Dieser Einwurf hat, dünkt mich, seinen guten Grund; denn in dem melius des Stoikers liegt ein fortlaufender Doppelsinn. Der andere Einwurf auf das Beispiel des Stoikers (Cap. 6. B. 2.): „daß man beim Anblick eines wohlgeordneten Hauses nicht glauben würde, es wäre für die Wieseln und Mäuse erbaut worden," ist ebenfalls nicht ungegründet; denn daß die Welt gleichsam nach Endzwecken erbaut, und nicht durch die bloße Kraft der Natur, ohne Endzweck, wäre vollendet worden; dies war es ja eben, was der Stoiker beweisen mußte. Jedoch thut ihm der Akademiker in so fern Unrecht, daß er den Beweis davon, welchen Balbus im letzten Theile des zweiten Buchs geführt hatte, hier ganz zu vergessen scheint. —

* * *

Cap. XI.

Unde animam — si nulla. Ernesti hat animam in animum verändert, weil beim Xenophon συναρπασαι νουν, nicht ψυχην stünde. Ich gestehe, daß ich diesen Grund nicht für wichtig genug halte.

Die Erfinder der lateinischen Sprache, die, wie jede Erfinder einer Sprache, für die Nothdurft und nicht für die Philosophie in Bestimmung der Wörter sorgten, brauchten promiscue anima für animus; und diese Verwechselung findet man auch bei den besten Schriftstellern. Anima hieß eigentlich die Luft, (conf. cap. 15, wo eine Verbalerklärung davon gegeben wird), und animus, dem ersten Ursprunge nach, nichts anders. Damit will ich aber nicht leugnen, daß animus hier besser sei. Ueber die Stelle aus dem Xenophon s. meine Anmerkung, B. 2. Cap. 6. zu den Worten: unde enim hanc homo arripuit? Uebrigens hätte Cicero, wenn er genau sein wollte, das νουν beim Xenophon, weswegen Ernesti animam in animum verwandelt hat, durch mentem ausdrücken müssen, wie er B. 2. Cap. 6. gethan hat.

Aut ad harmoniam canere mundum — ut Pythagoras existimat. Pythagoras, welcher philosophische Untersuchungen über Harmonie und Disharmonie angestellt hatte, und seinen Schülern nichts eifriger als die Tonkunst empfahl, weil er sie für das wirksamste Mittel hielt, Einklang in der Seele zu erhalten, kam unter andern auch auf die Idee, daß die Gestirne ihren Lauf nicht vollenden könnten, ohne durch ihre unveränderliche Bewegung und das abgemessene Verhältniß gegen einander mancherlei Töne hervorzubringen, welche eine Harmonie bildeten. Dies ist der bekannte Pythagorische Sphärengesang *)!

*) Dies erzählt Aristoteles de Coelo L. II. 9. und 21. und tadelt zugleich die Pythagoräer, daß sie Dinge be-

Naturae non artificioſe ambulantis. S. meine Anmerkung hierüber, B. 2. Cap. 17. und 22. Durch den unum divinum ſpiritum, welche Worte gleich nachher folgen, wird die alles durchdringende Kraft der Gottheit verſtanden, oder die Gottheit ſelbſt, in ſo fern ſie alles durchdringt. Spiritus intus alit, ſagt Virgil in jener merkwürdigen Stelle (Aen. VI. 726.) totumque infuſa per artus mens agitat molem et magno ſe corpore miſcet *). Quid mirum — ſagt Seneca (de prov. 4.) ſi dure generoſos ſpiritus **) deus tentat. —

Eſtque in ea iſte quaſi conſenſus — συμπαθειαν Graeci vocant. Dieſer Zuſammenhang der Natur zu einem Hauptendzwecke, zufolge welchem jedes Ding von dem andern Einwirkungen erhält, heißt de Div. II. 15. coniunctio naturae et quaſi concentus atque conſenſus, quam συμπαθειαν Graeci appellant, und cap. 60. convenientia quaedam et coniunctio naturae, quam vocant συμπαθειαν.

haupteten, die ſich auf keine richtige Beobachtungen der Natur gründeten. Ueber dieſen Sphärengeſang und die Berechnung der Intervallen in ihren Tönen ſ. Macrobius in Somn. Scip. L. II. c. 1. p. 59. ed. Baſ.

*) S. den Excurſus des Hrn. Hofrath Heyne über dieſe Stelle. To. II. p. 808. (ed. 1787.)

**) Ich vermuthe, es muß hier ſtatt ſpiritus, welches ſo viel iſt als vis, numen, ſpiritu geleſen werden.

* * *

Cap. XII. — XIII.

Von dem zwölften Capitel an, bis zu den Worten des vierzehnten: nullum igitur animal eſt ſempiternum, läßt Cicero den Cotta einiges von demjenigen vortragen, was Karneades den Stoikern, namentlich dem Chryſipp, in Anſehung der Frage vom Daſein Gottes entgegen ſetzte. Seine Gegengründe beſtehen aus einer ſo genannten diſputatione e conceſſis, d. h. er nimmt die Stoiſchen Grundſätze einſtweilen als wahr an, folgert aber Dinge daraus, nach welchen ſie von ſelbſt umſtürzen. Wahrſcheinlicher Weiſe hat Cicero, was er hier dem Cotta in den Mund legt, aus einer Schrift des Karneades wider den Chryſipp, oder aus einer von einem ſeiner getreueſten Anhänger, entlehnt. Ich werde gleich nachher dasjenige, was Sextus Empirikus vom Karneades *) hierüber aufbewahrt hat, mittheilen; nicht daß ich die ganze Stelle abſchreiben wollte, denn ſie iſt zu wortreich; ich will nur einen getreuen Auszug, ſo viel möglich mit den eigenen Worten des Schriftſtellers, daraus machen.

Terrena, ignea, vel animalis vel humida. Schon aus dieſer Zuſammenſetzung kann

*) Ich mag mich auf die unnütze Frage nicht einlaſſen, ob Karneades ſelbſt Schriften hinterlaſſen habe. S. Bayles Diction. Art. Karneades, No I. Mich wundert, daß Bayle bei dieſem Artikel dasjenige übergangen hat, was Sextus vom Karneades angeführt hat, adv. Phyſic. L. I. ſ. 136 — 189. p. 582. ſeq.

man sehen, daß animalis so viel als aëria heißen müsse; und überdies giebt Cicero selbst (Tuscul. I. 17.) eine Erklärung davon: sive illi (animi) sint animales, id est, spirabiles.

Zur Erläuterung desjenigen, was Cicero hier den Akademiker im Namen des Karneades sagen läßt, will ich dasjenige, was man desfalls beim Sextus *) findet, hinzufügen. — „Das Thier ist besser, als das, was nicht Thier ist **); nichts ist aber besser und vollkommener als die Gottheit, folglich ist sie ein Thier. Daraus folgt, daß die Götter Empfindungen, angenehme sowohl als unangenehme, haben. Sollen sie empfinden, so müssen sie mit Sinnen begabt sein; sollen sie mehr empfinden als die Menschen, so müssen sie auch mehrere und schärfere Sinne haben, folglich mehr Angenehmes sowohl als Unangenehmes empfinden. Sind sie aber angenehmer und unangenehmer Empfindungen fähig, so verursachen ihnen einige Dinge Lust, andere Unlust; folglich sind sie auch der Veränderung unterworfen, ihr Zustand kann sich verschlimmern, sie können sonach untergehen, und sind folglich keine Götter." — Dies wendet Karneades (s. 142—147.) auf mehrere Sinne an. — „Ist ein Gott — fährt er s. 148. fort — so ist er entweder endlich oder unendlich. Unendlich kann er nicht sein, sonst hätte er weder Bewegung noch Leben ***).

*) adv. Physic. L. I. (L. IX.) s. 136. — 182. p. 582.

**) Το ζωον τε μη ζωε κρειττον.

***) Ἐι ἐστι θειον, ἠτοι πεπερασμενον ἐστι ἡ ἀπειρον. και ἀπειρον μεν ἐκ ἀν ειη· ἐπει και ἀκινητον ἀν ειη και ἀψυχον.

Denn wenn das Unendliche bewegt würde, so veränderte es den Ort; was aber den Ort verändert, befindet sich im Orte; ist nun aber das Unendliche im Raume, so ist es dadurch endlich. Das Unendliche ist sonach ohne Bewegung, oder es ist nicht unendlich. — Es ist auch unbelebt; denn wenn es von der Seele zusammen gehalten wird, so durchdringt sie solche vom Mittelpuncte bis zum Ende *); nun findet in dem Unendlichen weder Mittelpunct noch Ende statt; folglich ist auch das Unendliche unbelebt; und ist Gott das Unendliche, so hat er weder Leben noch Bewegung; und fehlt ihm dieses beides, so ist er nicht unendlich. — Aber er ist auch nicht endlich; denn das Endliche ist ein Theil des Unendlichen; der Theil ist geringer als das Ganze; folglich würde die Gottheit vom Unendlichen übertroffen **), welches wieder nicht statt findet; ist sie also weder endlich noch unendlich, so ist sie gar nichts, denn es giebt kein Drittes. Ferner, ist ein Gott, so ist er entweder cörperlich oder uncörperlich; uncörperlich kann er nicht sein, sonst wäre er ohne Leben und Empfindung; aber er kann auch nicht cörperlich sein, denn ein Cörper ist der Veränderung und des Untergangs fähig." „Ist eine Gottheit, so

*) Man erinnert sich aus dem zweiten Buche, Cap. 45. daß die Stoiker ihrem belebten Thiere, der Welt, eine kugelförmige Gestalt gaben.

**) Man sieht den Grund dieser Sophisterei leicht ein: Karneades verwechselt beständig innere Vollkommenheit und äußere Glückseligkeit, und hütet sich, zu bestimmen, was er unter besser, vollkommner, übertreffen, verstehe, um diese Worte so vieldeutig als möglich brauchen zu können.

ist sie auch vollkommen tugendhaft und glückselig *). Ist Gott vollkommen tugendhaft (παναρετος); so hat er alle Tugenden; aber nein, er hat sie nicht, denn z. B. Mäßigung und Geduld können ihm nicht zukommen, weil für ihn nichts ist, dessen er sich enthalten müßte, oder was ihm schwer würde zu ertragen. Hat er aber diese Tugenden nicht, so hat er die entgegengesetzten Laster der Weichlichkeit und der Unenthaltsamkeit, denn es giebt zwischen Tugend und Laster kein Mittelding (s. 156.); und hat er diese Laster an sich, so kann er seiner Natur nach auch schlimmer werden. Ist er dieser Unvollkommenheit fähig, so kann er auch untergehen. Da nun aber das Erstere nicht statt findet, so findet auch das Letztere nicht statt — er ist also gar nicht." — Eben diese Folgerungen zieht Karneades in Ansehung mehrerer Tugenden, der Klugheit, Standhaftigkeit u. s. w. — „Besitzt er Einsicht, (φρονησιν), so kennt er das Gute, das Böse und Gleichgültige **). (162.) Da aber der Schmerz auch aus indifferenten Dingen entsteht, so kennt er, wenn er die ἀδιαφορα kennt, auch den Schmerz. Wie soll er ihn aber kennen, ohne Erfahrungen darin gemacht zu haben? Denn wer z. B. das Podagra nicht hat, oder gehabt hat, kennt auch den Schmerz davon nicht. (164.) Aber eben so wenig kennt er die Wollust; denn diese

*) Το θειον παναρετον ἐστι και ἐυδαιμον.

**) Τα ἀγαθα και ἀδιαφορα. Diese Eintheilung der Dinge ist ganz Stoisch. Das absolut Gute ist die Tugend, das absolut Böse das Laster, die ἀδιαφορα oder die μεταξυ τετων sind die äußern Dinge. v. Arrian. Diss. L. II. cap. 19.

entspringt aus der Entfernung aller Dinge, welche Schmerz erzeugen *). Räumte man dieses ein, so gestünde man zu, daß die Gottheit untergehen könne. Ist nun dieses nicht, so ist auch das Erstere nicht. — Hat Gott Klugheit, so muß er überlegen können, denn dies gehört mit zur Tugend — mithin sind ihm einige Dinge dunkel, einige klar; sind ihm einige dunkel, so muß ihm besonders dieses dunkel sein, ob ihm nicht in der unendlichen Zukunft Dinge den Untergang zubereiten werden. Diese Erwartung muß seine Ruhe stöhren, er wird also dadurch verschlimmert, er kann also untergehen; daraus folgt — er ist gar nicht. Ferner aber, weiß er seiner Natur nach alles durch sich, so hat er keine Kunst **). Fehlt ihm diese, so fehlt ihm auch die Lebensweisheit; und fehlt ihm diese Weisheit, so mangelt ihm auch die Tugend; folglich weiß er nicht alles seiner Natur nach, folglich sind ihm einige Dinge dunkel, folglich kann er untergehen; dies findet aber wieder nicht statt, also — ist er gar nicht. — Hat er Tugend, so muß er auch Mäßigung haben, um gewisse Dinge, die ihn reizen könnten, zu überwinden; fände dieses statt, so wäre dasjenige, was keinen Reiz für etwas hätte, über ihn; mithin wäre er nicht

*) ἡ παντος τε ἀλγυνοντος ὑπεξαιρεσις. Diese Bestimmung der Wollust ist aus der Epikurischen Schule.

**) Ἐι μηδεν ἀδηλον ἐστι θεῳ, αὐτοθεν ἐκ φυσεως παντων καταληπτικος καθεστηκεν, ἐκ ἐχει τεχνην. (f. 171.) Karneades hat hier nichts anders im Sinn, als die Stoische Vorstellung, nach welcher die Gottheit eine vollkommene Künstlerin sein sollte, πυρ τεχνικον ὁδῳ βαδιζον.

das Beste; und mangelte ihm die Tugend, was wäre er anders als eine bösartige Gottheit? (κακοδαιμονικον). Hat er aber Tugend, so wäre er wieder nicht das Beste; beides findet nicht statt; also — ist er gar nicht." So weit Karneades. —

* * *

Cap. XIV.

Heraclitum, ut opinor, sequentes. Hierüber ist beim fünften Capitel des zweiten Buchs geredet worden. Qui quoniam — omittamus, S. B. 1. Cap. 26. bei den Worten: nec consulto Heraclitus, und dazu meine Anmerkung.

Nihil esse animal extrinsecus in natura. Ernesti erklärt animal durch vim animalem, und was sollte es auch anders hier heißen? Das extrinsecus will er mit Bauhier in intrinsecus verwandelt wissen. Mir scheint sowohl extrinsecus als intrinsecus überflüßig zu sein; und ich glaube deshalb, es wäre besser, solches ganz aus dem Texte zu lassen, welchen Vorschlag schon Davies gethan hat. Die ganze Stelle mag unter den Händen der Abschreiber viel gelitten haben, besonders die Worte: unde animantium quoque const. animus, ex quo anima dicitur. Auch die letzten Worte: ex quo anima dicitur, dürften leicht ein fremder Zusatz sein. Bauhier corrigirt dafür: ex quo animal dicitur.

* * *

Cap. XV.

Dieses Capitel, bis zu den Worten: deum intelligere qui possumus, kann mit aus demjenigen verstanden werden, was ich zuvor bei dem zwölften und dreizehnten aus dem Sextus Empirikus angeführt habe; denn Cotta thut hier ebenfalls nichts anders, als daß er des Karneades spitzfündige Einwendungen gegen den Chrysipp wiederholt. —

Rerum bonarum et malarum et nec bonarum nec malarum. Ich setzte in meiner Uebersetzung, S. 229. in einer Note hinzu: „daß der Anhang zu dieser Eintheilung nec bonarum nec malarum eben so überflüßig als falsch sei; weil Dinge, die weder auf Glückseligkeit noch Elend Beziehung hätten, nicht existirten, indem sie sonst ohne Endzweck von der Gottheit wären geschaffen worden.“ Ich gestehe jetzt, daß ich meine damalige Anmerkung — so unangenehm mir auch dieses Geständniß ist — für eben so überflüßig als falsch halte. Die Stoiker lehrten in ihrer Moral, daß nichts ohne Einschränkung gut sei, als die Tugend, nichts an sich böse, als das Laster. Da nun sonach alles übrige seiner Natur nach weder positiv gut noch positiv böse ist; so machten die mehr erwähnten ἀδιαφορα die dritte Gattung aus. Ich finde diese Stoische Idee sehr richtig. „Es ist überall nichts in der Welt, sagt Kant, ja überhaupt auch außer derselben zu denken möglich, was ohne

Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein guter Wille*)."

Piscem Syri venerantur. Die Syrer verehrten nicht allein den Ahergatim, sondern überhaupt alle Fische. v. Selden. in Syntagm. de Dîs Syris. II. 3. (Lond. 1617. 8.).

Alabandi Alabandum. Die Alabander, Einwohner einer Stadt in Karien, verehrten den Erbauer derselben als einen Gott, so wie die Römer den Romulus. —

Tenedi Tenem. Die Einwohner von Tenedos, einer Stadt auf der Insel gleiches Namens, verehrten ebenfalls ihren alten König und Stifter ihrer Stadt als eine Gottheit. Ernesti ändert mit Bauhier Alabandi in Alabandis, und Tenedi in Tenedii, welches unstreitig besser ist, indem die Concinnität dadurch hergestellt wird.

* * *

Cap. XVI.

Aut belluarum — aut rerum inanimatarum. Der Akademiker nimmt sich sehr schlecht mit dieser Einwendung; denn das wußte er wohl, daß die Stoiker diese Namen nicht erfunden, und die ersten Erfinder derselben ganz andere Rücksichten dabei hatten. S. dasjenige, was ich B. 2. Cap. 41. darüber angemerkt habe. Diese Namen von Thieren und leb-

*) Metaphysik der Sitten, S. 1.

losen Dingen dienten dem Stoiker, so wie heut zu Tage den Astronomen, zu nichts weiter, als einen Stern vom andern zu unterscheiden.

Ut Lupam. Es muß ohne Bedenken Nepam gelesen werden; denn der Scorpion ist jenes bekannte Gestirn, welches bei den Alten den Namen Nepa hatte.

Quem tam dementem — deum credat esse. Der Akademiker hätte nicht nöthig gehabt, einen so herzhaften Trumpf hierauf zu setzen; die Stoiker hielten ja, was uns das zweite Buch (Cap. 25. f. f.) lehrt, die Venus, den Neptun u. s. w. nur für verschiedene Aeußerungen einer und derselben Kraft! Aber so pflegt es dieser Disputator zu machen! Er steckt, wie Lessing an einem Orte sagt, seinem Gegner immer diejenigen Karten zu, die er am leichtesten stechen kann.

Cui in monte Oeteo etc. Der Fabel nach ist Herkules auf dem Berge Oeta in Thessalien verbrennt worden *).

Homerus — conveniri — ab Ulysse. Diese Stelle findet sich in der Odyssee, Rhapsodie λ. v. 600. f. f. Der Akademiker citirt hier den Homer wie Satanas die Bibel. Ich darf die Stelle bloß hersetzen:

*) Diese hier vorkommenden Worte des Accius hat Scriver in seinen Collect. Vett. Tragic. etc. nicht mit gesammlet. Accius hatte ein Trauerspiel, die Trachinierinnen geschrieben, wovon noch ein beträchtlicher Monolog übrig ist. (Scriver a. a. O. p. 147.) In diesem scheint er die Trachinierinnen des Sophokles vor sich gehabt, und die Rede des Herkules vom 1057. Vers an nachgeahmt zu haben.

τον δε μετ' — sagt Ulysses — εἰσενοησα βιην Ηρακληειην εἰδωλον. So weit möchte Homer für den Akademiker sein; was folgt, ist gerade dasjenige, was der Stoiker für seine Meinung braucht, nämlich daß Herkules, wie der Trauerspieldichter sagt, in domum aeternam patris gegangen sei: αὐτος δε μετ' ἀθανατοισι θεοισι τερπεται ἐν θαλιης, και ἐχει καλλισφυρον Ἡβην. Bei den inferis also war Herkules nichts als ein εἰδωλον; bei den superis hingegen machte er sich auf eine solidere Art lustig. —

Alter Nilo natus Aegyptius. Die Aegyptischen Priester, deren Sagen Diodor von Sicilien aufgenommen hat, erzählten: Herkules wäre der Vater des Osiris gewesen, und habe als Befehlshaber der Armee erstaunenswerthe Thaten ausgeführt *). An einem andern Orte zählt Diodor drei **) Helden dieses Namens, da hingegen Cicero ihrer sechse angiebt. Einstimmung in diese alten Sagen zu bringen, und sie auf ihre erste Entstehung zurück zu führen, wäre wenigstens über meine Kräfte.

Tertius est ex Idaeis digitis. Diesen zählt Diodor (3. 73.) dem Alter nach als den zweiten Herkules, und sagt, er wäre von Idäischen δακτυλοις gewesen; denn der Sage nach sollen die Räthe der Idäischen Königin diesen Namen geführt haben.

*) Diodor. L. I. cap. XVII.

**) Diodor. L. III. Cap. LXXIII.

* * *

Cap. XVII. — XVIII.

Capedunculis, quas Numa. Das iis fehlt in Handschriften. Was die capedunculae, welches kleine gehenkelte Gefäße beim Opfer sollen gewesen sein, den rechtgläubigen Cotta alles gelehrt haben, kann ich nicht sagen. Die illa aureola oratiuncula ist schon im zweiten Capitel erwähnt worden.

Si dii sunt, suntne etiam Nymphae deae? Was Cotta hier dem Balbus einwendet, sind die Gründe des Karneades, auf den er sich auch gleich im Folgenden beruft. Sextus Empirikus hat sie aufbewahrt, adv. Physic. L. IX. s. 182. seqq.

Haec Carneades agebat. Die gewöhnliche Lesart ist agebat, wofür Ernesti aus verschiedenen Handschriften ajebat in den Text genommen hat, wiewohl sich wohl auch agebat erklären ließe. Wie wenn weder eins noch das andere ächt wäre? so daß es bloß hieße: haec Carneades! Denn das ajebat könnte leicht aus dem folgenden: quid enim? ajebat, in den Text gekommen sein.

Aristaeus, qui olivae dicitur inventor. Als Fabel erzählt Justin*) folgendes von ihm: Aristaeum in Arcadia late regnasse, eumque primum et apium et mellis usum et lactis ad coagula tradidisse **). Solstitialisque ortus sideris (solis)

*) L. XIII. cap. 7 §. 10.
**) i. e coagulum fieri docuit e lactis et mellis commistione.

primum inveniſſe. Olivae inventor heißt er hier, weil er die Kunſt, Oel aus Oliven zu preſſen, ſoll erfunden haben.

Ut enim in iure civili, qui eſt matre libera, liber eſt. Wer von einer freien Mutter gebohren war, war frei; denn die Sklaverei iſt nach dem Ausſpruche der ältern Juriſten wider das natürliche Geſetz *). Man hat eine juriſtiſche Regel: partus ventrem ſequitur; und Ulpian **) macht daraus folgende legem naturae: „Lex naturae haec eſt, ut, qui naſcitur ſine legitimo matrimonio, matrem ſequatur, niſi lex ſpecialis aliud inducit.“ Wenn nun z. B. eine Freie von einem Freigelaſſenen außer der legitimen Ehe gebahr, ſo wird die Gebuhrt eines ſolchen Kindes vom Juſtinian (in Pr. Inſtitt. de ingenuis) ſehr deutlich zum Vortheile deſſelben entſchieden. Ingenuus eſt is, qui ſtatim, ut natus eſt, liber eſt, ſive ex duobus ingenuis matrimonio editus eſt, ſive ex libertinis duobus, ſive ex altero ingenuo. Sed etſi quis ex matre naſcitur libera, patre ſervo, ingenuus nihilominus naſcitur: quemadmodum qui ex matre libera et incerto patre natus eſt, quoniam vulgo conceptus eſt. —

*) Zur Erläuterung vergleiche man folgende Stelle aus dem Dionyſius von Halikarnaſſus: ἐπι τον κοινον ἀπαντων καταφευγω νομον, ὃς οὐ των ὑποβαλλομενων, ἀλλα των μητερων εἰναι τα ἐκγονα δικαιοῖ, ἐλευθερων τε ὀυσων, ἐλευθερα, δουλων δε, δουλα, τους αὐτους ἐχοντα κυριους, ὅς ἀν και αἱ μητερες αὐτων ἐχωσι. L. XI. p. 711. ed. Sylb.

**) L. XXIV. D. de ſtatu hom.

Maritimae nuptiae terrenis antep. Thetis, eine Meernymphe, Tochter des Nereus, führte durch ihre Schönheit den Jupiter in Versuchung; allein er enthielt sich ihrer, quamvis haud tepidos sub pectore senserat ignes, wie Ovid versichert; denn ein Orakel hatte ihm verkündigt, daß der Sohn, den er mit ihr erzeugen würde, einst berühmter als der Vater werden sollte. Jedoch, um etwas in der Sache zu thun, verschafte er sie dem Peleus, Achills Vater. Zwar war die Thetis eine Feindin der Liebe; endlich aber — um die Auflösung der Fabel anzuführen — als sie gewohnter Weise auf ihrem Delphine einherfuhr, und an eine Erdzunge Thessaliens gelangte *), so ergab sie sich. Hierauf zielen die Worte: maritimae nuptiae.

Lucus Furinae. Die Alten wußten, wie diese Stelle lehrt, selbst nicht, was sie aus dieser Furina oder Forina machen sollten; und es wird daher den Neuern erlaubt sein, keine Auskunft darüber geben zu wollen.

Moneta. Dies war der Beiname der Juno, von monere. Die Erklärung hierüber findet sich beim Cicero (de Div. 1. 45.) Scriptum a multis est, cum terrae motus factus esset: ut sue plena pro-

*) In den ältesten Zeiten hieß dieses Land Haemonia und Phthiotis. S. Burmann über Ovids Metamorph. B. 1. V. 568. Die ganze Fabel von der Thetis wird vom Ovid sehr schön erzählt, Metamorph. XI. v. 221 — 265.

curatio *) fieret, vocem ex aede Iunonis ex arce extitisse: quocirca Iunonem illam appellatam Monetam.

* * *

Cap. XIX. — XX.

Matuta. Sie hatte bei den Römern verschiedene Beinamen, mater Matuta, Matuta parens. Servius Tullius hatte ihr einen Tempel erbaut, welcher vom Camillus wieder war hergestellt worden **). Das Fest, welches ihr zu Ehren gefeiert wurde — diese Göttin wurde vorzüglich von den Römischen Matronen verehrt — hieß matralia und fiel den eilften Julius. Es war ganz eigentlich ein Fest für Römische Frauen, wobei auch keine Magd zugegen sein durfte ***). Nach dem Lucrez scheint die Matuta und Aurora eine und dieselbe gewesen zu sein †).

Pasiphaë et Aee. Ernesti verbessert aus dem Hesiodus (Theog. 957.) mit Recht Aeetes statt Aee. S. dessen Anmerkung hierzu.

*) Procuratio i. q. expiatio. In dieser Bedeutung kommt procuratio und procurare oft vor. de Div. I. 2. monstra procurare. Tibull. I. V. 13. ipse procuravi, ne possent saeva nocere somnia.

**) Liv. L. V. cap. 19.

***) Ovid giebt die Ursache davon in seiner Beschreibung dieses Festes an, Fastor. VI. v. 533 seqq.

†) Tempore item certo roseam matuta per oras
Aetheris auroram defert, et lumina pandit. de rer. nat. V. 655. 656.

Aegialeus. So hieß, wie diese Stelle lehrt, bei den alten Fabulisten der Absyrtus, Medeens Bruder und Aeetes Sohn, jedoch nur selten. Aegialeus wurde insgemein für einen Sohn Adrasts und der Demoanasse gehalten *)

Erechtheus**) Athenis filiaeque eius. Ihr Verdienst bestand darin, daß sie sich bei einer großen Kriegsgefahr für das Vaterland aufopferten. Daher rechnet sie auch Cicero (Tuscul. I. 48) nebst dem Kodrus unter die Erretter des Vaterlandes***).

Leonaticum est delubrum Athenis. Ernesti hält in der Clave Cicer. des Leonaticum für ein vom Cicero selbst gemachtes Wort, um das griechische Λεωκοριον dadurch auszudrücken. Als nämlich eine große Theurung Athen den Untergang drohete,

*) Higin. Fab. 71. p. m. 46. (Commel.).

**) Er heißt bei den Alten Erichtheus, auch Erychthonius; allein Erechtheus scheint mir die rechte Schreibart zu sein. Homer z. B. nennt die Athenienser: δημον ἐρεχθηος. Iliad. 2. 547.

***) Higin. Fab. 48. p. 35. Erichtheus, Pandionis filius, habuit filias quatuor, quae inter se concinnarunt, si una earum mortem obiisset, caeterae se interficerent. Eo tempore Eumolpus, Neptuni filius, Athenas venit oppugnaturus, quod patri suo terram Atticam fuisse diceret. Is victus cum exercitu, cum esset ab Athenienſibus interfectus, Neptunus, ne filii morte Erichtheus laetaretur, expostulavit, ut eius filia Neptuno immolaretur. Itaque Orionia filia cum esset immolata, caeterae, fide data, se ipsae interfecerunt. Ipse Erichtheus ab Iove, Neptuni rogatu, fulmine est ictus. — Ennius hatte aus dieser Fabel ein Trauerspiel gemacht, wovon noch einige Verse übrig sind. v. Scriver. Collectt. Vett. Tragg. p. 14.

so that das Delphische Orakel den Ausspruch: die Hungersnoth würde nicht aufhören, wofern nicht die Töchter des Leos zum Sühnopfer dargebracht würden. Der Vater gehorchte dem Orakel und opferte seine Töchter, welchen zu Ehren ein Tempel erbaut wurde. Diese drei Jungfrauen hießen: Praxithea, Theopa und Eubula *).

Non inurbane Stratonicus, ut multa. Von diesem witzigen Citharöden hat Athenäus mehrere Bonsmots gesammlet. (S. 8. f. f.)

Nubibus quodammodo coloratus. Ich habe S. 240. meiner Uebersetzung nach der Lesart coloratis übersetzt; denn die Sache selbst erfordert es. —

Tempestates — consecratae sunt. Die Tempestas, so wie z. B. die Audacia und ähnliche Wirkungen der physischen und geistigen Natur, hatte in Rom eine Capelle, wo ihr ein schwarzes Lamm geopfert wurde. Man findet auch hin und wieder, daß die Seefahrer den Stürmen (tempestatibus) ein solches Lamm opferten **). Daher heißt es auch im Folgenden: nostri quidem duces, mare ingredientes, immolare hostiam fluctibus consueverunt.

Itaque — Corsica dedicavit. Wer dieser Maso gewesen, kann ich nicht sagen; es finden sich beim Cicero mehrere dieses Namens; ich kann aber

*) Aelian. Var. Hist. XII. 28. add. Hesych. et Suidas v. Λεωκορίον.

**) v. Virgil. Aen. V. v. 772. Horat. Epod. X. v. 24.

nicht entscheiden, welcher es ist: eben so wenig weiß ich, wann die genannte Feierlichkeit vor sich gegangen.

Augurum precatione. Diese precatio ist eine formula solennis, deren sich die Augures bedienten, um gewisse Dinge einzuweihen. Die drei kleinen Flüßchen, deren hier gedacht wird, Spino, Almo und Nodinus, fließen alle drei in der Nachbarschaft von Rom.

* * *

Cap. XXI. — XXIII.

Qui theologi nominantur. Es ist schon im Vorigen angemerkt worden, daß theologi nichts anders heißen als Physiologen oder Mythologen.

Cuius in illa insula sepulcrum ostenditur. Dergleichen Grabmäler von Gottheiten wurden an verschiedenen Orten gezeigt, und waren oft eben so beurkundet, als heut zu Tage in Spanien das Grabmal des Apostel Jacobus in Compostella.

Secundus in Nilo natus. Ohne Zweifel ist die Partikel in von einem Abschreiber hinzugesetzt worden, welcher nicht daran dachte, daß Nilus hier eine Person, nicht der Fluß ist.

Opas ut Aegypt. Ich bin in meiner Uebersetzung S. 243. der Lesart Phthas gefolgt; denn so nannten ihn die Aegyptier. S. Davies Anmerkung zu dieser Stelle.

Vulcaniae nominantur. Dies sind die zehen kleinen Liparischen Inseln über Sicilien, welche

auch Aeoliae genennt werden. Es sind fast lauter Volcane.

Cuius obscoenius excitata natura. Was beim Sueton v. Tiber. 45. extr. natura heißt, heißt es hier auch. Die Fabel, worauf in dieser Stelle gezielt wird, verdient keine Erklärung.

Quem volunt Pheneatae. Diese Stadt lag im Peloponnes im Lande Arkadien; eben daselbst lag auch Cynosurae, deren gleich nachher gedacht wird. Dieser erwähnte Aesculap soll unter andern das Specillum erfunden haben, ein Sondireisen zur Untersuchung der Wunden. (Celsus de med. VII. 8.)

Arcades Nomionem appellant. Er hieß Νομιος von νομος. —

Sabazia, Orphica, Trieterides, sind alles Feste, welche unter verschiedenen Namen dem Bachus zu Ehren gehalten wurden. —

Aegyptii Saitae. Sais war eine Stadt in Aegypten, deren hin und wieder von den Alten gedacht wird. Pomp. Mela I. 9.

* * *

Cap. XXIV. — XXV.

In quo magis — natare — Neptunus. Der ganze Scherz liegt in der Dilogie des Wortes natare, welches hier unübersetzbar ist — eben so wird auch fluctuare gebraucht. — Auf den Balbus gezogen, heißt es so viel als ungewiß sein.

Pars (hominum) multa natat — sagt Horaz *) — modo recta capessens, interdum pravis obnoxia.

Orbonae ad aedem Larum. Diese Göttin wurde verehrt: ne orbos faceret parentes.

Videamus ea, quae sequuntur. (cap. 25.) Nun sollte der Akademiker seine Zweifel wider die Vorsehung der Götter im Allgemeinen, und dann wider die besondere Providenz über das Menschengeschlecht aufstellen. Allein es ist nichts weiter übrig, als was er über die Schädlichkeit der menschlichen Vernunft glaubt sagen zu können. Die gleich darauf folgenden Verse hängen mit nichts zusammen, weil sie außer dem Contexte da stehen.

* * *

Cap. XXVI. XXVII.

Nequaquam — blandiloquentia. Diese Verse stehen beim Scriver Collect. Vett. Tragg. unter den reliquiis Tragicorum. p. 166. Ich vermuthe, es sind Verse aus der Medea des Ennius **), weil Cicero gleich nachher mehrere aus demselben Stücke anführt. Die Medea giebt in diesen Versen zu erken-

*) Sat. L. II. VII. 7.

**) Wie oft diese Fabel von den griechischen und römischen Tragikern bearbeitet worden, hat unlängst mit gelehrter Kürze gesammlet Herr D. Blümner in einer von Seiten der dramatischen Kritik sehr empfehlenswerthen Schrift, unter dem Titel: Ueber die Medea des Euripides. S. 1 — 10.

nen, wie unerträglich es für ihren Stolz sein würde, sich vor dem ungetreuen Jason und der Kreusa zu demüthigen. Zwar steht hier Niobe parumne etc. so daß Niobe diese Worte müßte gesprochen haben, und sie deshalb nicht aus der Medea sein könnten. Allein, es befremdet mich, wie Cicero weiter unten sagen konnte, eadem Medea, da er sie doch zuvor noch nicht genannt hatte. Vielleicht ist Niobe fehlerhaft; man müßte denn annehmen, daß die Verse: qui volt — operam dabit, und ille transversa — exitium mihi *), so bekannt waren, daß jedermaun gleich wußte, daß Medea hier spräche. Wie übrigens der Vers: qui volt esse, quod volt etc. (daß dem Menschen ein Plan gelinge, je nachdem er sich desfalls Mühe giebt) ein seminator omnium malorum sein soll, mag der Akademiker zeigen. Vermuthlich, meint er, würde die Providenz dadurch aufgehoben.

Ille transversa mente etc. Hierunter ist entweder Medeens Vater Aeetes oder Jason zu verstehen. Wahrscheinlich Jason.

Mihi moerores — exilium mihi. Da wir den Plan von der Medea des Ennius nicht wissen, folglich nicht entschieden werden kann, worin er den Euripides nachgeahmt hat; so läßt sich nicht entscheiden, ob Medea hiermit dem Vater durch den Tod ihres Bruders Absyrtus, oder dem Jason durch die Ermordung ihrer Kinder Jammer zubereiten will.

*) Scriver in Collect. Vett. Tragg. p. 24. und p. 165.

Wahrscheinlicher Weise meint sie hiermit den Jason, und die folgenden Verse: quamquam pater etc. sind aus der Medea eines andern Dichters, der eben so wie Ennius eine Medeam exulem geschrieben hatte. Zum Vergleich mit diesem Fragmente setze ich unten eine Stelle aus dem Ovid hinzu *).

Ille funestas epulas fratri comparans. Jeder Leser sieht, daß die bekannte coena Thyestis verstanden wird; ein Stoff, der von den ältern Tragikern sehr oft ist bearbeitet worden! Die Verse: maior mihi moles etc. sind Worte des Atreus. Die folgenden Verse sind nach der Meinung des Hieronymus Columna aus dem Atreus des Accius **).

*) — Ubi prospexit venientia vela, tenemur,
Et, pater est aliqua fraude morandus, ait.
Dum, quid agat, quaerit, dum versat in omnia vultus,
Ad fratrem casu lumina flexa tulit.
Cuius ut oblata est praesentia, vincimus, inquit,
Hic mihi morte sua causa salutis erit.
Protinus ignari nec quicquam tale timentis
Innocuum rigido perforat ense latus:
Atque ita divellit, divulsaque membra per agros
Dissipat, in multis invenienda locis.
Neu pater ignoret, scopulo proponit in alto
Pallentesque manus, sanguineumque caput,
Ut genitor luctuque novo tardetur, et artus
Dum legit extinctos, triste moretur iter. Trist. III. IX. v. 19—32.

**) Scriver. l. l. p. 106. und 167. Die Fabel vom Atreus und Thyest steht beim Higin. Fab. 88.

* * *

Cap. XXVIII. — XXIX.

Nec enim Herculi Deianira. Diese bekannte Fabel, welche auch den Stoff zu den Trachinierinnen des Sophokles, und zum Hercules Oeteus des Seneca, oder wer sonst der Verfasser davon ist, gegeben hat, steht beim Ovid, Metamorph. IX. 119. f. f. und beim Higin, Fab. 31. 32. 33. 34. 36. u. a. m. O. Der hier erwähnte Iason Pheraeus ist nicht mit jenem bekannten Argonauten zu verwechseln. Er war König zu Pherä, einer Stadt in Thessalien, lebte zur Zeit des Epaminondas, und stand den Thebanern in dem bekannten Kriege mit den Lacedämoniern bei. Seinem Charakter nach war er treulos. Er suchte die Oberherrschaft Griechenlandes auf die Thessalier zu bringen, und wurde von sieben jungen Leuten, oder wie andere wollen, von seinem Bruder Polydor umgebracht *). Daß diesen Monarchen, zufolge der Nachricht des Cicero, ein Mißvergnügter umbringen wollen, ihm aber dafür einen chirurgischen Liebesdienst erwiesen hat, liegt am Tage. Besondere Umstände von diesem Vorfalle sind mir wenigstens nicht bekannt.

Omnis opinio ratio est — non bonam a nobis. Dieser Gedanke, welchen der Akademiker hier vorträgt, ist aus der Stoischen Schule. Der Sinn desselben ist folgender: Jede Meinung vom Wer-

*) Dies alles erzählt Diodor von Sicilien weitläuftiger, L. XV. c. 54. 57. und 60. add. Val. Max. IX. c. X. 2. extern.

the oder Unwerthe einer Sache, jede Vorstellung eines Gutes, ist ein Werk der vernünftigen Seele; stimmt eine solche Meinung mit der wahren Beschaffenheit eines solchen Objectes überein, so ist die Vorstellung gut, sie ist vernünftig; umgekehrten Falls ist sie vernunftwidrig *). Vernunft haben wir von der Gottheit; aber auch nur so viel. Der Gebrauch derselben, insbesondere der Beifall, den wir denjenigen Dingen geben, die uns entweder gut oder böse vorkommen, hängt von der Freiheit unsers Willens ab **).

Ille in Eunucho. Gleich zu Anfange des genannten Lustspiels sagt Phädria diese Worte, an welchem die Thais die Impertinenz begangen hatte, ihm, da er sie besuchen wollte, die Thüre zu verschließen, dem sie aber jetzt, weil sie nachgerade Geld brauchte, wieder Rendez-vous geben wollte. Die folgenden Verse aus den Synepheben sind aus einem verloren gegangenen Stücke des Statius, woraus Cicero schon im ersten Buche im sechsten Capitel einige Verse angeführt hat. —

Ut Phormio possit dicere. Diese Worte stehen Act. 2. Scene 2. V. 7.

*) Ipsum bonum non est in opinionibus, sed in natura (i. e. recta ratione); nam si ita esset, beati quoque opinione essent; quo quid dici potest stultius? Cic. de Legg. I.

**) Tiedemanns System der Stoischen Philosophie, B. 3. S. 44. f. f. Lipsi. Manuduct. in Philos. Stoic. L. II. cap. XVII. p. 105. seqq.

* * *

Cap. XXX.

Sessum it praetor. Dies ist die Lambinsche Lesart, welche sich in einer Handschrift befindet, und von Ernesti und andern Kritikern in den Text genommen worden. Die gemeine Lesart: sessum ite precor, hätte ebenfalls einen Sinn, wenn man annehmen wollte, daß sich Cotta mit seinen Freunden in Gedanken auf das forum versetzte, und sie mit einem höflichen: asseyez vous, Messieurs, zum Sitzen nöthigte. Aber wer darf dem Cicero zutrauen, daß er seinen Cotta so etwas Frostiges habe können sagen lassen?

Qui tabularium incenderit. Das tabularium war in Rom der Ort, in welchem Senatus consulta, edicta praetorum und andere Staatsurkunden aufbewahrt wurden. Dieses Archiv wurde im Italischen Kriege, ungefähr a. u. 662. verbrannt *); denn es mußte den Sociis P. R., welche in diesem Kriege widerrechtlicher Weise das ius civitatis erzwingen wollten, dran gelegen sein, die autographa der Gesetze, die ihren Forderungen entgegen waren, zu vernichten.

Qui transscripserit tabulas publicas. Ich glaube, daß transscribere (abschreiben) hier die Idee der Verfälschung bei sich führt, welche bei dem Abschreiben vorging. Worin eigentlich diese Schurkerei bestanden, kann ich nicht sagen. Wenn Glandorps Onomasticon gentium Romm.

*) Cicero pro Archia, c. 4.

Recht hat, so kommt der Name L. Alenus ein einzigesmal bei den Alten, nämlich in dieser Stelle vor. Tabulae publicae sind aller Wahrscheinlichkeit nach die öffentlichen Rechnungsbücher, wie z. B. Verr. I. 21. pro Rosc. Amer. 44. Außerdem müßten diese tabulae publicae SCta sein, welche bekanntermaßen von Senatoren unterschrieben wurden. Hier wäre es aber sonderbar, daß Cicero nicht SCta gesetzt hätte. Mithin ist mir's wahrscheinlicher, daß die öffentlichen Rechnungsbücher müssen verstanden werden, welche L. Alenus abgeschrieben und verfälscht hat. Unter dieser Voraussetzung sind die Sex primi oder primores, deren chirographum er nachgemacht hat, die vornehmsten Provinzialeinnehmer, die die Rechnungen unterschreiben mußten *).

Auri Tolosani. Als die Tectosagi, erzählt Justin **), eine aus der Gallia Narbonensi abstammende Nation, nach Tolosa ***) in ihr altes Vaterland zurück gekehrt waren, so fing eine fürchterliche Pest an unter ihnen zu wüten. Da solche nicht nachlassen wollte, so gaben ihnen die Opferpropheten, die sie um Rettungsmittel befragten, die Antwort, sie sollten das Gold und Silber, welches sie durch ihre Land- und Tempelräubereien erbeutet hätten, in den Landsee bei Tolosa auf ewig von sich werfen. Nun wußte

*) Sigonius de iure provinciarum, II. 11. welcher Beispiele gesammlet hat.

**) Iustin. L. XXXII. cap. 3.

***) Quae civitas est in provincia, Caes. de b. Gall. I. 10.

Q. Servilius Cäpio, nach der Religion der Alten, sehr wohl, daß niemand, ohne eine schwere Sünde zu begehen, solch verwünschtes Metall anrühren durfte *); aber, lucri bonus odor! dachte er, und ließ den versenkten Schatz ohne Bedenken herausnehmen. Hierüber stellten die Römer einige Jahre nachher, d. h. nach Endigung des Cimbrischen Krieges, in welchem er durch seine Unvorsichtigkeit war geschlagen worden, eine gerichtliche Untersuchung an. Daß Servilius Cäpio ins Gefängniß geworfen worden, berichtet Valerius Maximus zweimal **); allein in Ansehung seines Endes und der Ursache seiner Gefangenschaft widerspricht er sich. Aus dem Cicero ***) jedoch sieht man, daß mehrere Klagpuncte bei ihm zusammen kamen, unter andern der Verlust der Armee im Cimbrischen Kriege, welches Unglück als eine Strafe für den Tolosanischen Goldraub angesehen wurde.

Coniurationis Iugurthinae. Cicero zielt hiermit auf die schreienden Ungerechtigkeiten, deren der römische Senat sich gegen die Halbbrüder des Jugurtha, den Hiempsal und Atherbal, schuldig machte. Statt diesen treuen Bundesgenossen auf ihre angebrachten Klagen unverzüglich Hülfe zu senden, zögerten sie von einer Zeit zur andern, weil sie vom Jugurtha bestochen waren; und dies dauerte so lange,

*) Livius, L. XXIX. cap. 8.

**) Val. Max. IV. 7. 3. exempl. R. und VI. 9. 13. Ueber das Sprichwort: aurum Tolosanum, v. Gellius N. A. III. 9.

***) de Orat. L. II. cap. 48. 49.

bis sich Jugurtha ihrer Länder bemächtigt, und seine Halbbrüder aus dem Wege geräumt hatte. Und bei allem dem rettete sich Jugurtha immer noch eine Zeit lang durch seine Bestechungen *). Omnis mortales pecunia aggrediantur **), sagte er zu seinen Gesandten, welche zu seinem Besten Factionen in Rom anstiften sollten.

Tubuli de pecunia capta. Qui cum praetor, sagt Cicero ***) von ihm, quaestionem inter sicarios exerceret, ita aperte cepit pecunias, ob rem iudicandam, ut anno proximo P. Scaevola, Tr. Pl. ferret ad plebem, vellentne ea de re quaeri? Quo plebiscito decreta a Senatu est Consuli quaestio Cn. Caepioni: profectus in exilium Tubulus statim, nec respondere ausus; erat enim res aperta.

De incestu rogatione Peducaea. Bauhier citirt zu dieser Stelle den Asconius Pedianus pro Mil. 12. Dieser sagt, die drei Vestalischen Priesterinnen, Aemilia, Martia und Licinia, wären der Unkeuschheit bezüchtigt worden, und der Oberpriester, L. Metellus — unter welchen die Vestalinnen standen — habe nur die erste zum Tode verdammt, die beiden andern aber begnadigt. Man argwohnte, er habe sich bestechen lassen; und der Volkstribun Sextus Peducäus machte einen Vortrag, ob man nicht zur Un-

*) Sallust. Iugurth. cap. 13.

**) Sallust. l. l. cap. 28.

***) De Fin. bonor. L. II. c. 16.

tersuchung dieses Verbrechens einen andern Richter, als den Oberpriester, wählen wollte. Sein Vorschlag ging durch, und L. Cassius, der auctor legis tabellariae, erhielt den Auftrag, die Sache von neuem zu untersuchen. So erklärte ich bei meiner Uebersetzung S. 257. diese Stelle. Allein, was Bauhier aus dem Asconius Pedianus anführt, paßt nicht hierher. Es ist hier ein bloßes Criminalgesetz über die Blutschande (de incestu) zu verstehen, welches der Tribun Sextus Peducäus a. u. 641. in Vorschlag brachte. Doch wurde über den incestum keine quaestio perpetua niedergesetzt, sondern ein bloßes iudicium populi. —

Testamentorum lege nova quaestiones. Unter dieser lege nova, welche wider die Testamentsverfälscher, Leute, die um diese Zeit in Rom nicht selten waren, wie man aus vielen Stellen des Cicero sehen kann, wird die lex Cornelia testamentaria verstanden. Sie war vom Lucius Cornelius Sulla, von welchem mehrere Gesetze herstammten, z. B. de repetundis, de provinciis ordinandis, u. a. Sie heißt auch numaria, weil sie zugleich wider die Münzverfälscher eine quaestionem perpetuam verordnete. —

Illa actio, ope consilioque. Zur Erläuterung dieser Stelle setze ich folgenden Paragraph aus den Institutionen hinzu *). Interdum furti tenetur, qui ipse furtum non fecit, qualis est, cuius ope, consilio, furtum factum est. In quo numero

*) §. 11. I. de obligatione, quae ex delict. nascitur.

eſt, qui tibi numos excuſſit, ut alius eos raperet, aut tibi obſtiterit, ut alius rem tuam exciperet, aut oves tuas vel boves fugaverit, ut alius eas excipe-ret. Sed quid eorum per laſciviam, et non data opera, ut furtum admitteretur, factum eſt, in factum actio dari debet. At ubi ope Maevii Titius furtum fecerit, ambo furti tenentur. Ope, conſilio eius quoque furtum admitti videtur, qui ſcalas for-te feneſtris ſupponit, aut ipſius feneſtras vel oſti-um effringit, ut alius furtum faceret, quive fer-ramenta ad effringendum, aut ſcalas, ut feneſtris ſupponerentur, commodaverit ſciens, cuius gratia commodaverit. Das nämliche Formular: ope conſilioque tuo furtum aio factum eſſe, kommt auch vor L. XXVII. §. 21. D. ad Leg. Aquil. Einige halten es für ein Klagformular; richtiger aber verſteht man darunter einen Anhang der allgemeinen actionis furti manifeſti, oder nec manifeſti, nach Beſchaffenheit der Umſtände *).

Iudicia de fide mala, tutelae, man-dati, pro ſocio, fiduciae. Dieſes ſind die actiones directae, welche gegen den Vormund, den Bevollmächtigten, den Theilhaber an einem Geſellſchaftsvertrage, und gegen den, bei welchem Sicherheits halber etwas deponirt war, angeſtellt wurden. Sie haben das Eigene, daß die genannten Perſonen, wenn man ſie eines doli hierin überführte, für infam erklärt wurden, weil der-

*) Briſſonius de formulis, V. 25. p. 359. ed. noviſſ.

gleichen Contracte ein vorzügliches Zutrauen zur Rechtschaffenheit des Mitcontrahenten voraussetzten. Die Rechtsgelehrten nennen daher diese vier Contracte contractus sanctos. Eine ähnliche Verbindung derselben findet sich beim Cicero pro Rosc. Com. 6. pro Rosc. Amerino, 40. und L. I. D. de his, qui notantur infamia. Besonders verdient hier die Stelle pro Rosc. Amer. l. l. gelesen zu werden, um zu sehen, wie wichtig ein iudicium pro socio war, und was das socium fallere, wie Cicero daselbst sagt, auf sich hatte. Die reichsten equites traten damals zusammen und pachteten die Zölle; hier war Treue und Glaube über alles nothwendig.

Iudicium publicum rei privatae lege Laetoria. Dies Gesetz ist a. u. 490. vom Volkstribun M. Lätorius Plancianus gegen die Bevortheilung junger Leute gegeben worden. Cicero*) sagt hiervon folgendes: Atque iste dolus malus etiam legibus erat vindicatus, ut tutela XII. tabulis, et circumscriptio adolescentium lege Laetoria. Diese lex verordnete, daß junge Leute vor dem 25. Jahre nicht sollten aus Geschäften verbindlich werden können, sondern vielmehr, sobald sie dabei durch einem dolum malum wären hintergangen worden, Wiedereinsetzung in den vorigen Stand haben. Ungeachtet dieser Sorgfalt des Staats für das Beste der einzelnen Bürger, sagt Cicero dennoch: L. Laetoria fecit iudicium rei privatae publicum. —

*) De Off. III. c. 15.

Iudicium de dolo malo etc. Die L. Laetoria kam nur jungen Leuten zu ſtatten, welche boshafter Weiſe waren hintergangen worden. Erwachſene konnten nur mit Einſchränkung auf die Hülfe der Geſetze rechnen. Nämlich, vor dem C. Aquillius Gallus, welcher a. u. 688. zugleich mit dem Cicero Prätor war, unterſchied man zu dieſem Behufe die Wirkungen des Betrugs bei negotiis bonae fidei und ſtricti iuris. Ein negotium bonae fidei, bei dem ein dolus dans cauſſam contractui vorgefallen, war eben deswegen ipſo iure null und nichtig; aber wegen eines doli incidentis (in der Nebenſache) hatte der lädirte Theil bloß actionem ex contractu, oder auch exceptionem doli generalem. Hingegen contractus ſtricti iuris waren ſchon vor dem Aquillius Gallus gültig, und konnten wegen eines doli nicht angefochten werden; es mochte dolus dans cauſſam contractui ſein, oder dolus incidens. Höchſtens konnte man ſich gegen einen Betrug ex negotio ſtricti iuris alsdenn ſchützen, wenn man ſich hatte ſtipuliren laſſen: dolum malum abeſſe, abfuturum eſſe, woraus conditio ex ſtipulatu entſtand *). Allein C. Aquillius Gallus führte zuerſt gegen die negotia ſtricti iuris, reſtitutionem in integrum ex capite doli ein, es mochte dolus dans cauſſam contractui, oder dolus incidens ſein. Die Worte ſeines Edicts ſind folgende: Quae dolo malo facta eſſe dicentur, ſi de his rebus alia actio non erit,

*) L. 121. D. de verbo oblig.

et iusta cauſſa eſſe videbitur, iudicium dabo *). Dies iſt hier beim Cicero das iudicium de dolo malo, und zugleich, wie er es nennt, das everriculum malitiarum omnium. — Bei dieſen juriſtiſchen Anmerkungen habe ich meinen gelehrten und überaus geſchätzten Freund, Herrn D. Haubold in Leipzig zu Rathe gezogen. — In der deutſchen Ueberſetzung muß nach dieſen Erklärungen manches geändert werden.

Utinam igitur, ut illa anus optat. Die Verſe des Ennius, welche die alte Cammerfrau der Medea ſagt, führt Cicero ſehr oft an, z. B. de Fato, c. 15. de invent. I. 49. pro Coelio c. 8. Man glaube nicht, daß er ſie ſchön fand; denn ad Her. II. 22. theilt er ein ganzes Stück dieſes Monologs mit, und warnt dabei, den Ennius auf dieſe Weiſe nicht nachzuahmen. So oft er ſie anführt, macht er ſich darüber luſtig. Pro Coelio z. B. parodirt er ſie ganz artig auf die famöſe Clodia. Das Froſtige liegt darin, daß die alte Frau ganz ab ovo anfängt: „Hätte doch nie eine Axt auf dem Peliſchen Gebürge die Tanne gefällt, woraus die Argo erbaut worden iſt, worauf die Argonauten nach Kolchis geſegelt ſind, ſo — träfe jetzt Medeen dieſes Unglück nicht!“

*) L. I. §. I. D. de dolo malo.

* * *

Cap. XXXI. *)

An ut Sol — aut Neptunus cum Theseus. Beide Fabeln sind sattsam bekannt. Die erste hat Ovid so schön dargestellt, daß ich sie für das beste Stück unter allen seinen Arbeiten halte **). Aus der Fabel vom Hippolitus ist das Euripideische Trauerspiel gleiches Namens entstanden, wovon Higin den Inhalt ausgezogen hat ***).

Aristo Chius dicere solebat etc. Von diesem Stoiker s. meine Anmerkung B. I. S. 211. Ich habe S. 260. meiner Uebersetzung asotos durch Weichlinge, und acerbos durch Ungesittete übersetzt; beides ist unrichtig. Cicero beschreibt (de Fin. bon. II. 8.) diese asotos als Menschen, die etwas mehr sind als Weichlinge. Die lateinischen

*) Die Worte: patrimonia spe bene tradendi relinquimus, sind S. 260. meiner Uebersetzung unrichtig ausgedrückt: „wir können uns irren, wenn wir jemanden ein Vermögen hinterlassen, in Hoffnung, es werde den Erben richtig ausgeliefert werden.“ Der Sinn ist: „wir können uns irren, wenn wir bei Hinterlassung der Erbschaften glauben, sie werden an den rechten Mann kommen.“

**) Metamorph. L. II. init.

***) Higin. fab. 47. Cicero de Off. I. 10. erzählt eben dieselbe. Hippolytum perdidit — potestatem. ὦ Πατερ Ποσειδον — sagt Theseus beim Euripides — ἀς ἐμοι ποτε ἀρας ὑπεσχε τρεις, μιᾳ κατεργασαι τῶν ἐμον παιδα. Hippol. 887. 888. Optare in dieser Stelle und Off. I. 10. hat die Bedeutung des Griechischen ἐυχεσθαι, precari.

Worte anzuführen wird erlaubt sein: qui in mensam vomant, qui de conviviis auferantur, crudique se rursus postridie ingurgitent etc. und Aristoteles (Ethic. ad Nicom. IV. 1.) macht das φθειρειν την ὐσιαν (dissipare rem familiarem) zum Charakter eines ἀσωτὸ. Das deutsche Wort Wüstling scheint mir den Begriff von einem asoto am besten auszudrücken. Die acerbi, welche aus Zenos Schule kommen sollen, sind keine Ungesittete, sondern finstre Männer von überspannter Moral. Dieses Urtheil des Aristo ist nicht schwer einzusehen.

Aristipps, des Cyrenaischen Philosophen, Absicht war zwar nichts weniger, als seine Freunde zu ausschweifenden Menschen zu machen. Allein, da er ohne alle Verschleierung das sinnliche Vergnügen als das höchste Gut darstellte, so konnten seine Grundsätze dergleichen Menschen wohl bilden; und dies scheint auch mit unter der Fall gewesen zu sein. Sonst muß man gestehen, daß die Aristippische Sittenlehre — wenn man sie ja ehrenthalber so nennen will — ganz gut eingerichtet war, um sich so leicht als möglich durch die Welt zu helfen, und in Ansehung des sinnlichen und halbsinnlichen Genusses nicht zu kurz zu kommen. — Wir wissen nichts gewiß, sagte Aristipp, als daß wir existiren, und daß die äußern Dinge uns entweder Vergnügen oder Schmerz verursachen. Natürlicher Weise wird der Philosoph das letztere fliehen, das Erstere suchen; und kann er dem Schmerze und der Unlust nicht ganz entgehen, so muß er wenigstens Herr darüber werden, und sich von keiner peinlichen Empfindung über-

wältigen lassen, ja selbst aus dem Unangenehmen noch etwas Angenehmes heraus zu finden wissen. Man muß sogar, lehrte er, das Uebel mit leichtem Muthe erdulden, wenn man in der Folge ein größeres Gut von einer solchen Aufopferung erwartet. Verliert der Weise einen Gegenstand des möglichst angenehmen Genusses, so muß er durch Unmuth oder Trauer darüber diesen Verlust nicht noch vergrößern; nein, um so mehr wird er darauf bedacht sein, etwas anders aufzusuchen, gleich der Biene, die, wenn sie von einer Blume verjagt wird, zu der benachbarten hinfliegt. Dinge, die keine sichtbare Beziehung auf unser Vergnügen haben, sind der Aufmerksamkeit des Weisen nicht werth. Außer der sinnlichen Erkenntniß wissen wir ja ohnedem nichts: was einst im Tode aus uns werden dürfte, kann dem Weisen gleichgültig sein. Sich für andere Menschen aufzuopfern, sich als einen Theil des Ganzen zu betrachten, d. h. als ein Wesen, welches nach seinen Kräften zum Besten desselben beitragen müsse, war unserm Aristipp die thörigste aller menschlichen Thorheiten. Nein, ihm waren die Menschen etwas werth, in so fern sie zur angenehmen Existenz für Ihn mitwirken konnten. Er war freundschaftlich, dienstfertig, gefällig, in so weit er seine Endzwecke dadurch zu erreichen hoffte. Wer mehr that, galt bei ihm für einen Thoren. — Vaterlandsliebe, Gerechtigkeit, Ehrlichkeit, waren ihm an sich leere Worte: ubi bene hieß sein wahres Vaterland, und die Gerechtigkeit*)

*) Merkwürdig ist Sokrates Streit mit dem Aristipp über die Gerechtigkeit, Xenoph. Memorr. III. 13. und über

modifizirte sich bei ihm nach den jedesmaligen Umständen, in welchen er sich befand. Mit einem Worte — man erlaube mir diese Vergleichung — ihm waren die Menschen nichts weiter als Citronen, die, so lange er etwas herauspressen konnte, einen Werth hatten; aber auch weiter keinen. In Ansehung der Mittel zu seinen nutzbaren Endzwecken schien er nicht ekel zu sein. So wie ein Aristippischer Voltaire, um seine kleinen Leidenschaften zu befriedigen, sich an Friedrichs Hofe eine Zeit lang aufhielt, und den großen König mit eigennütziger Freundschaft täuschte; so trug auch jener Philosoph des Vergnügens kein Bedenken, am Hofe des kleinen Dionysius den bel-ésprit und Bouffon zu machen, und alle Begegnungen, welche Herren von dieser Kategorie gemeiniglich von ihren hohen Gönnern erleiden, mit der besten Laune zu ertragen, weil er — seinen Nutzen davon zog; und man muß gestehen, daß er als ein kluger Rath um ein gut Theil Witz und Laune mehr hatte *), als die meisten seiner Collegen, mit und ohne Kappe, in neuern Zeiten. Indeß wußte dieser vollendete Egoist, der die Wollust für das höchste Gut hielt, so rathsam mit dem menschlichen Leben um-

die Wollust, II. 1. — Cicero, Off. III. 33. sagt, daß er die Wollust für das höchste Gut, und die Tugend für eine Dienerin derselben gehalten habe. Xenophon und Plato haßten beide diesen unwürdigen Schüler ihres großen Lehrers. v. Menage ad Laert. II. s. 65. Suidas v. Αριστιππος. Bei diesem Grammatiker wird sein Charakter in wenig Worten sehr gut ausgedrückt: ἱκανος ἠν ἁρμοσασθαι και χρονῳ και τοπῳ· και των μεν παροντων ἀπελαυε και ἡδονην μετεδιωκε. —

*) Diese Aristippiana stehen beim Laerz. II. s. 67. seqq.

zugehen, daß er sich durch den gegenwärtigen Genuß für den künftigen nicht abstumpfte. Er spottete aller Erforschung hoher Wahrheiten, und aller Untersuchung der ersten Gründe der Sittlichkeit, und überhaupt der Tugend! Eine einzige leichte Verdauung war ihm mehr werth, als dies alles. Wer sieht nicht, was diese Philosophie aus Menschen, die weniger Klugheit und unbändigere Leidenschaften als Aristipp hatten, machen konnte? Es thut mir leid, daß man Aristippische und Sokratische Weisheit hin und wieder für fast eine und dieselbe ausgegeben hat. — Daß übrigens Zeno, bei seinen äußerst strengen Forderungen an die, welche seine ächten Schüler sein wollten, auch wohl solche bilden konnte, deren Ansprüche an die menschliche Tugend etwas überspannt waren, und die sich zu unduldsam gegen die Thoren bezeigten, ist eben so wenig zu leugnen. Doch heißt es auch hier: ἐδικαιωθη ἡ σοφια ἀπο των τεκνων ἀυτης! —

* * *

Cap. XXXII.

Telamo autem — male malis, quod nunc abest. Dieser Vers ist aus dem Telamo, einem verloren gegangenen Stücke des Ennius. Die Verse eben desselben Dichters, welche Cicero de Div. II. 50. anführt, scheinen mit diesen zusammen zu hängen; und so wäre der ganze Gedanke folgender:

Ego deum genus ſemper dixi et dicam coelitum:
Sed eos non curare opinor, quid agat humanum genus;
Nam ſi curent, bene bonis ſit, male malis,
quod nunc abeſt *).

Duo Scipiones fortiſſimos etc. Unter dieſen ſind nicht die beiden Scipiones Africani zu verſtehen, der Ueberwinder des Hannibal und der Zerſtörer Karthagos, ſondern Cn. Scipio und deſſen Bruder Publius, welche von den Karthaginenſern geſchlagen, und durch feindliche Hinterliſt getödtet wurden. Cicero ſagt pro Balbo (cap. 15.) folgendes von ihnen: cum praepotens terra marique Karthago, nixa duabas Hispaniis, huic imperio immineret, et duo fulmina noſtri imperii ſubito in Hispania, Cn. et P. Scipiones extincti occidiſſent **).

Maximus extulit filium conſularem. Q. Fabius Maximus Cunctator hatte einen Sohn Q. Fabius Maximus, der ſchon Conſul geweſen war, an einer Krankheit verloren, aber mit ſtandhaftem Muthe dieſen Verluſt ertragen.

Cur Marcellum Hannibal interemit. Marcellus blieb im Treffen wider den Hanni-

*) Scrivers Collectt. Vett. Tragg. p. 28. und p. 33.

**) Dies iſt geſchehen im zweiten Puniſchen Kriege, a. u. 540. v. Flor. II. c. 6. med. Punicae inſidiae alterum ferro caſtra metantem, alterum, cum evaſiſſet in turrim, cinctum facibus oppreſſerunt.

bal; seinen Cörper ließ Hannibal aus Achtung für seine Verdienste begraben *).

Cur Paullum Cannae. L. Paullus richtete in dem bekannten Treffen bei Cannä in Apulien sich und die Armee zu Grunde **).

Cur Poenorum crudelitati. M. Attilius Regulus, welcher im ersten Punischen Kriege war gefangen genommen worden, wurde wegen Auswechselung der Gefangenen nach Rom gesandt, indem von Karthaginensischer Seite viel vornehme Jünglinge in Römische Gefangenschaft gerathen waren. Eh er abreiste, mußte er den Karthaginensern schwören, daß, wenn die Römer ihre jungen Leute nicht loß geben würden, er selbst wieder nach Karthago zurückkehren wolle. In Rom widerrieth er es selbst dem Senate, die Karthaginensischen Gefangenen rancioniren zu lassen; denn es wären junge und brauchbare Leute, die den Römern einst noch viel schaden könnten. Ungeachtet ihm nun seine Freunde zuredeten, nicht wieder nach Karthago zurück zu kehren; so verletzte er dennoch seinen Eid nicht, ein so schreckliches Schicksal er auch voraus sah ***). Die Karthaginenser brachten ihn darauf unter den grausamsten Martern ums Leben. Es ist befremdend, wie der Akademiker dieses Ereigniß für sein dii non curant res humanas anführen konnte. Man sollte glauben, er hätte Wunder von der Providenz gefordert. —

*) Liv. H. L. XXVII. c. 27. 28.

**) Liv. L. XXII. c. 47. 48. 49.

***) Cic. Off. I. 13. III. 32. Val. Max. I. c. 1. 14. exempl. R.

Cur Africanum domestici parietes. Unter diesem wird P. Scipio Africanus minor, der Zerstörer Karthagos verstanden, welcher des Nachts meuchelmörderischer Weise auf seinem Lager umgebracht wurde. Von wem diese Schandthat verübt worden, ist ungewiß. Keinem Leser des Cicero wird es unbekannt sein, wie oft dieser tugendhafte Patriot vom Cicero als ein hohes Ideal eines Weisen aufgestellt wird; und er war es werth.

P. Rutilius in exilio est. Dieser Rutilius war ein gelehrter Jurist, trefflicher Redner, und ein Freund der Stoischen Philosophie. Weil er als Quästor in Asien die Unterthanen wider die Bedrückungen der Generalpächter vertheidigt hatte, so brachten es diese durch Cabalen dahin, daß er zu Smyrna im Exil leben mußte *).

Sodalis meus Drusus. Cotta nennt diesen M. Drusus seinen sodalem, weil er Pontifex war. So viel man aus einigen Stellen des Cicero schließen kann, war Drusus ein Mann, der es jederzeit mit der besten Partei im Staate hielt. Er wurde vom Q. Varius, dessen gleich nachher gedacht wird, umgebracht.

Q. Scaevola trucidatus. Dies ist der vom Cicero oft erwähnte Q. Mucius Scävola, der berühmte Rechtsgelehrte, von welchem er selbst das bürgerliche Recht erlernt hatte; ein Mann, der mit unwandelbarer Rechtschaffenheit jede Ehrenstelle bekleidete,

*) Cicero pro Fontejo. c. 13.

aber, wie ganz natürlich, sich auch Feinde dadurch zuzog, z. B. die Herren Generalpächter in Africa, deren Plackereien er sich standhaft entgegensetzte. Er wurde von einem der tollkühnsten Menschen, C. Fimbria, bei dem Leichenbegängnisse des C. Marius durch dazu angestellte Fechter verwundet *), deswegen, weil er es nicht mit der Marianischen Partei gehalten hatte. Nachher verfolgten ihn einige Anhänger des Marius: er rettete sich in den Tempel der Vesta, blieb aber auch hier nicht verschont **).

Tot civium principes a Cinna interempti. Wer diese principes civitatis gewesen sind, berichtet Cicero selbst, Tuscul. V. 19.

C. Marius Q. Catulum praestantissima dignitate. Dieser Q. Catulus war des Marius College im Cimbrischen Kriege gewesen, und hatte jenen merkwürdigen Sieg mit ihm getheilt. Cicero vergleicht den Catulus, seiner trefflichen Eigenschaften wegen, sogar mit dem weisen Lälius. Sein Schicksal war kürzlich dieses. Als Marius in dem ersten bürgerlichen Kriege vom Senate für einen Feind des Vaterlandes erklärt wurde, so floh er aus Rom, und warb in Africa und andern Provinzen eine Armee an, womit er sich den Weg nach Rom wieder eröffnete; und

*) Cicero pro Roscio Amer. c. 12.

**) Te quoque neglectu violatae, Scaevola, Vestae
Ante ipsum penetrale deae, semperque calentis
Mactavere focos: parvum sed fessa senectus
Sanguinis effudit iugulo, flammisque pepercit. Lucan. Pharf. II. v. 126. seqq.

alsdann war seine Grausamkeit ohne Gränzen *). Die edelsten Patrioten fielen als Opfer derselben, unter diesen auch Q. Catulus, wider welchen er, allen Vorbitten seiner Verwandten und Freunde ungeachtet, dennoch das Todesurtheil aussprach **). Catulus, um der Gewalt seines Feindes sich zu entziehen, schluckte Feuerdampf in sich, und nahm sich dadurch das Leben.

Marius septimum Consul. Huius consulatus initio, sagt Vellejus Paterculus, morbo oppressus decessit, vir in bello hostibus, in otio civibus infestissimus, quietisque impatientissimus. (II. 23.).

Cinna poenas dedit. Nach Marius Tode gab sich Cinna das Ansehen, als wenn Er nun den Römischen Staat unumschränkt beherrschen wollte, und häufte Grausamkeiten auf Grausamkeiten. Als endlich Sulla seine auswärtigen Feldzüge geendigt, unter andern Athen ausgeplündert hatte; so nahm er sich vor, die Marianische und Cinnanische Partei aufzureiben. Der Ausgang davon ist bekannt. Cinna

*) Cicero de Orat. III. 3. Florus L. III. 4. Octavii Consulis caput pro rostris exponitur; Antonii Consularis in Marii ipsius mensis. Caesares a Fimbria in penatibus domorum suarum trucidantur; Crassi, pater et filius, in mutuo alter alterius adspectu. Baebium atque Numitorium per medium forum unci traxere carnificum. Catulus se ignis haustu ludibrio hostium exemit. Florus erzählt noch weit mehr Auftritte dieser Art.

**) Dies alles erzählt Cicero, Tuscul. V. 19.

wurde noch zuvor von seinen eigenen Soldaten in einem Tumulte umgebracht *).

* * *

Cap. XXXIII.

Summo cruciatu — Q. Varius. Dieser Q. Varius hatte eine legem in Vorschlag gebracht, welche auch durchgegangen war, daß alle diejenigen in Inquisition fallen sollten, welche das Volk veranlaßt hätten, die Waffen wider das Vaterland zu ergreiffen. Nach dieser lege wurde er endlich selbst zum Tode verdammt. S. Ernesti in Clav. Cic. v. Lex Varia.

Duo de quadraginta Dionysius. Dieser Monarch war von Natur ungerecht und grausam. Wer diesen König ganz kennen lernen will, lese beim Cicero Tuscul. V. 20—23. wo zwischen ihm und dem Archimedes eine Parallele gezogen ist. — Pisistratus herrschte zwar unumschränkt **) 33 Jahre lang über Athen, nachdem er durch List die Oberherrschaft an sich gebracht hatte, jedoch im Ganzen genommen löblich. Seine Mitbürger haßten ihn, non quia crudelis ille, sed quoniam grave omne insuetis onus, wie sich Phädrus hierüber ausdrückt.

*) Ante adventum L. Sullae Cinna, seditione orta, ab exercitu interemtus est; vir dignior, qui arbitrio victorum moreretur, quam iracundia militum. Vell. Pat. II. 24. 3.

**) Plutarch. v. Solon. Herodot. V. 63. Diod. Sic. XIII. 95.

Phalaris, König zu Agrigent, ist seiner Grausamkeit wegen bekannt *). Apollodorus, der Beherrscher von Cassandria, einer Stadt in Macedonien, war dem Phalaris ähnlich. Beide sind umgebracht worden.

Anaxarchum a Cyprio — in tormentis necatum. Anaxarchus, gebürtig aus Abdera, ein Schüler des Demokrit, soll auf Befehl des Nikokreon **), Beherrschers von Cyprus, unter grausamen Martern sein umgebracht worden. Man erzählt, er wäre unter der Cohorte Alexanders des Großen gewesen, und habe ihn auf seinem Zuge nach Indien begleitet. Als ihn Alexander einmal bei der Tafel gefragt, ob dieses Mahl nicht gut wäre, so habe er mit parasitischer Freimüthigkeit geantwortet: es fehle nichts weiter, als daß das Haupt des Cyprischen Satrapen Nikokreon noch aufgetischt würde. Dieser soll ihn nach Alexanders Tode, als er einstmals bei Cyprus vorbeischiffte, haben wegnehmen und zu Tode martern lassen. Zeno, der Eleatiker, Parmenides Schüler, soll sein Vaterland vom Tyrannen Nearchus, oder, wie andere wollen, von Diomedon ***), mit Beihülfe einiger Mitbürger, haben befreien wollen; soll aber ergriffen und auf die grausamste Weise hingerichtet worden sein. Uebrigens weichen die Nachrichten

*) Cic. Off. II. 7. und III. 6.

**) Cic. Tuscul. II. 21. Diog. Laërt. IX. 58. 59. und dazu Menages Anmerk. p. 424. 425.

***) Diog. Laërt. IX. 26. 27. und Menages Anmerk. p. 404.

von der Todesart dieser beiden Männer sehr von einander ab *).

* * *

Cap. XXXIV.

Harpalum, qui temporibus illis praedo felix. Als nämlich Diogenes nach Aegina schiffte, so wurde das Schiff von jenem Caper zur Prise gemacht, und die Mannschaft als Sklaven in Kreta verkauft. Diogenes hatte das nämliche Schicksal **).

Homo acutus cum bene planeque percepisset. Nachdem dieser witzige Kopf es vollkommen eingesehen hatte, nämlich bonam navigationem a diis sacrilegis dari. Cotta scheint das Wort percipere (καταλαμβανειν) scherzweise zu gebrauchen; denn für den Dionys war doch gewiß nichts weniger als eine καταληψις jener Sache möglich. Bauhier schlägt statt percepisset processisset ***) vor. An und vor sich giebt diese Lection zwar einen guten Sinn; aber der Scherz des Akademikers fällt dadurch weg.

*) Laerz erzählt von beiden Philosophen, daß sie unter den Martern die Zungen zerbissen, und den Tyrannen ins Angesicht gespieen hätten. Er führt auch verschiedene ihrer Bravourreden an, welche sattsam beweisen, wie unkritisch er hier zusammengelesen hat.

**) Diog. Laërt. VI. s. 74. Laerz nennt jenen berühmten Paul Jones nicht Harpalum, sondern σκιρπαλον, und Suidas (v. Διογενης) σκιρταλον. Es kann uns gleichgültig sein, wie er geheißen habe.

***) Nach dieser Lesart habe ich übersetzt. S. 265.

In fanum veniſſet Iovis Olymp. Petrus Victorius *), welchen Davies zu dieſer Stelle anführt, meint, Cicero irre ſich, in ſo fern er dem Dionys Schuld giebt, er habe den Tempel des Jupiters zu Olympia ausgeplündert. Es müſſe, glaubt er, des Jupiters Tempel in Sicilien geweſen ſein, deswegen, weil Aelian **) berichtet, der ältere Dionys habe alle Tempel zu Sirakus beraubt. Deſſen ungeachtet kann Cicero Recht haben; denn Dionys, dem es zu ſeinen Feldzügen ſo oft an Gelde fehlte, faßte auf jeden Tempel einen Anſchlag, wo er etwas zu finden hoffte ***). Warum ſollte er es alſo zu Olympia mit Jupiters goldnem Mantel nicht ebenfalls gemacht haben, wie ein gewiſſer durchlauchtiger Aventurier mit den zwölf Apoſteln in Paderborn? Doch geſtehe ich, daß mir der Zuſatz: quo Iovem ornarat — Gelo, einen kleinen Zweifel erregt. Gelo belohnte, nach dem glücklichen Ausgange des Treffens wider den Hamilkar, ſeine Soldaten mit Preiſen der Tapferkeit, um damit die Sirakuſaniſchen Tempel zu ſchmücken. Viele ließ er ſelbſt in dem Tempel zu Himera —

*) Variarr. Lect. XXI. 10.

**) Var. Hiſt. L. I. c. 26.

***) Diod. Sicul. L. XV. c. 13. erzählt, daß er ſich vorgenommen habe, nach Epirus überzuſetzen, um den reichen Delphiſchen Tempel zu plündern; und c. 14. gedenkt er, daß Dionys einen mit Schätzen erfüllten Tempel in Etrurien beraubt habe. Lact. II. 4. und Val. Max. I. ext. 3. ſtimmen dem Cicero bei; aber ihr Zeugniß gilt an und vor ſich nichts, weil ſie den Cicero wörtlich abgeſchrieben haben.

einer Stadt in Sicilien — aufhängen. Die Karthaginenser mußten, nach dem mit ihm abgeschlossenen Frieden, zwei Capellen bauen: er selbst baute gleich nachher von der Beute zwei schöne Tempel, und heiligte sie der Ceres und Proserpina; sandte einen goldnen Dreifuß nach Delphi; und fieng an, am Fuße des Aetna der Ceres noch einen Tempel zu erbauen, den er aber nicht vollendete. Dies alles berichtet Diodor von Sicilien *). Da nun dieser Schriftsteller in allen diesen Dingen so genau ist, so kommt mir es sonderbar vor, daß er des Geschenks, welches er, nach Cicero's Berichte, dem Olympischen Jupiter soll gemacht haben, mit keinem Worte gedenkt. Allenfalls wäre dieses ein kleines Moment für die Meinung des Victorius. Daß übrigens Gelo tyrannus genennt wird, hat keine invidiöse Bedeutung. Er herrschte zwar allein; aber im Ganzen genommen löblich. Tyrann und Monarch heißt bei den Alten meistentheils eins und dasselbe. —

Aesculapii Epidauri, Zu Epidaurus im Peloponnes wurde von Alters her der Aesculap verehrt, welchen die Römer zur Zeit einer wüthenden Pest a. u. 460. auf den Ausspruch der Sibyllinischen Orakel nach Rom geholt, und ihm daselbst einen Tempel erbaut hatten **).

Iam mensas argenteas bonorum deorum. Diese Worte sind deutlich genug, und bedür-

*) Bibl. L. XI. c. 25. 26.

**) Liv. L. X. cap. 47. extr.

sen keiner Erklärung. Wem daran liegt, zu wissen, wie andere Schriftsteller diese Anekdote vortragen, der sehe die Ausleger über den Aelian *) Var. Hist. I. 20. extr. in der Kühnschen Ausgabe, wo die Stellen der Historiker gesammlet sind.

* * *

Cap. XXXV. — XXXVI.

In suo lectulo in Tympanidis — illatus est. Die Historiker gehen in Ansehung der Todesart dieses Monarchen von einander ab **). (S. Davies zu dieser Stelle.) Am meisten hat aber das Tympanidis den Auslegern zu schaffen gemacht. Davies emendirt so: in tympanide rogo. Ernesti gesteht, daß ohne Hülfe der Handschriften mit den Worten: in tympanidis rogum, nichts anzufangen sei, und läßt die Stelle, wie sie ist. Zwei Kritiker, welche er in der Anmerkung anzieht, Kannegieter und Triller, schlagen folgende Verbesserung vor; ersterer: verum etiam impunitus, und Triller: vita impunitus. Da es einmal hier erlaubt ist, zu muthmaßen, so würde ich Tympanidis in tympanite verwandeln, und die Worte so ordnen: atque in suo

*) Dieser Schriftsteller gedenkt eines einzigen Tisches, der bei der Bildsäule des Apollo in Trözene gestanden habe.

**) Einige sagen, er wäre an einer Krankheit gestorben; andere, man habe ihn meuchelmörderischer Weise umgebracht.

lectulo mortuus tympanite, rogo — oder auch in rogum — illatus est. So würde durch tympanite die Krankheit angezeigt, woran er gestorben wäre. Diese Krankheit (τυμπανιτης) besteht in einem schnellen Aufschwellen des Cörpers, worauf oft in wenigen Minuten der Tod erfolgt. Auf diese Art käme, dünkt mich, auch der Gegensatz mit dem Vorhergehenden heraus. „Dionys ist keines gewaltsamen Todes gestorben" — nec Iupiter fulmine percussit — „sondern auf seinem Lager" in suo lectulo — „nicht an einer langwierigen, abzehrenden Krankheit" — nec Aesculapius misero diuturnoque morbo tabescentem interemit — „sondern an der tympanite, einer Art von geschwinden Krankheit." Jedoch ich gebe diese Vermuthung Preis. Uebrigens stimmen Diodor und Plutarch im Leben des Dion überein, daß er von seinem Sohne, dem jüngern Dionys, auf der Burg vor dem so genannten königlichen Thore wäre begraben worden *).

Sine ulla divina ratione grave — pondus. Man lese, was ich im zweiten Anhange hierüber gesagt habe.

Paullo ante — Rutilii sim questus. S. Cap. 32. zu den Worten, Rutilius in exilio est.

Neque Herculi quisquam decumam vovit. Man glaubte, Herkules könne den Menschen

*) κατα την ακροπολιν, προς ταις βασιλησι καλεμεναις πυλαις. Bibl. XV. 64.

Reichthümer und Schätze gewähren *); und deshalb wandten sich diejenigen, welche reich werden wollten, an ihn, und gelobten ihm den Zehenten ihrer Güter.

Pythagoras — Musis bovem immolasse dicitur. Dies soll er, sagt man, gethan haben, nachdem er das bekannte theorema, welches auch seinen Namen von ihm behalten hat, erfunden. Cicero ist hierin ungewiß, und es zweifeln mehrere mit ihm. Allein in der Ursache, die er hiervon angiebt, scheint er sich ein wenig geirrt zu haben. Pythagoras, sagt er, habe dem Apollo zu Delos kein Thier opfern wollen, damit er den Altar desselben nicht mit Blut benetzte und dadurch entheiligte. Laerz **) sagt vielmehr, er wäre bloß vor dem Altare des Apollo niedergefallen, weil auf diesem bloß Früchte ohne Feuer geopfert würden, und kein Thier. Nun gilt zwar das Zeugniß des Laerzes an und für sich nichts wider einen frühern und glaubwürdigern Schriftsteller, wofern er seinen Gewährsmann nicht nennt. Dies ist aber hier der Fall; denn er beruft sich auf einen Schriftsteller, der sich genau hierum bekümmert hatte, auf den Aristoteles de rep. Deliorum. Was den Ochsen betrift, so meldet Laerz, (l. l.) mit ihm Athenäus u. a. nicht

*) Horat. serm. II. VI. 10. seqq. und dazu der Scholiast.

**) Βωμον προσκυνησαι μονον ἐν Δηλῳ τε Απολλωνος, δια το πυρους και κριθας και τα ποπανα μονα τιθεσθαι ἐπ' αὐτε ἀνευ πυρος, ἱερειον δε μηδεν. L. VIII. s. 13. p. 499. Jamblichus in vita Pythagorae, welchen Menage zu dieser Stelle anführt, nennt diesen Altar des Apollinis genitoris, der angezeigten Ursache wegen, ἀναιμακτον. add. Macrob. Sat. III. 6. p. m. 184.

etwan von einem Ochsen, sondern von einer ganzen Hekatombe. Es sind daher schon Alte der Meinung gewesen, daß Pythagoras entweder einen oder mehrere Ochsen, aus Mehl gebacken, geopfert habe*).

A se sumendam esse sapientiam. Der Akademiker ist etwas voreilig, daß er sagt: iudicium omnium est mortalium; so wie er es zu Anfange des Capitels ebenfalls ist, indem er behauptet: nemo unquam acceptam deo retulit virtutem. Er hätte sich z. B. an den Sokrates im zweiten Alcibiades des Plato erinnern können, welcher die Lacedämonier deswegen lobt, daß sie die Götter um keine besondern Gaben anfleheten, sondern überhaupt um Tugend und Glück.

Redarguunt, ut Diogenes dicebat. Dies bezieht sich auf dasjenige, was Diogenes im vier und dreißigsten Capitel vom Harpalus gesagt hatte. Als ein witziger Kopf konnte Diogenes wohl nur einen Einfall haben anbringen wollen, ohne daß es ihm ein Ernst damit war; denn so geht es zuweilen witzigen Köpfen, daß sie, ihrer bessern Ueberzeugung ungeachtet, nicht gern ein bon-mot unterdrücken. Es ist mir nicht wahrscheinlich, daß ein Weltweiser, der im Ganzen genommen keine andere Philosophie hatte, als die des Sokrates, die Vorsehung sollte bestritten haben.

*) S. die Ausleger zum Laerz am a. O.

* * *

Cap. XXXVII. XXXVIII.

Ueber den Diagoras, von welchem in diesem Capitel ein paar Anekdoten angeführt werden, habe ich schon weitläuftig im ersten Bande dieser Anmerkungen, S. 34—39. gehandelt.

Tabulae pictae sind Votivgemählde. Leute, die aus einem Schiffbruche waren errettet worden, ließen ihre Gefahren auf Täfelchen abmahlen und im Tempel des Neptun aufhängen. Zuweilen nahm auch ein armer Teufel ein solches Täfelchen auf den Rücken, zog nach Art der Bänkelsänger damit im Lande herum, und bewegte die Leute dadurch zu einem Almosen.

Non animadvertunt, inquit, omnia dii. Worauf das inquit sich beziehe, kann ich nicht sagen. Cotta spricht hier in der Person des Gegners: non animadvertunt omnia etc. und mit den Worten: quid est simile? widerlegt er diese Vertheidigung. Auf wen soll also das inquit gehen? Ich halte es für unächt.

Quinam Tantalidarum modus u. s. w. Diese Verse sind, wenn Charisius (Inst. Gramm. L. I. p. 70.) Recht hat, welcher den ersten davon anführt, vom Tragiker Accius.

Portenta et flagitia, von welchen Cotta behauptet, daß sie sowohl von Stoikern als von Dichtern hervorgebracht würden, heißen hier ungeräumte, widersinnige Meinungen. L. I. c.

20. werden Demokrits Behauptungen von den Atomen flagitia Democriti genennt. —

Quem Hipponactis iambus — aut Archilochi. Hipponax soll der Erfinder der reinen Jamben gewesen sein, und so beißend gedichtet haben, daß sich Leute, welche er darin angegriffen hatte, erhenkten. Archilochus, der außer den Jamben sich auch anderer Silbenmaße bediente, von dem aber auch einige behaupten, daß er die Jamben erfunden, hat von seiner Satyre einen eben so furchtbaren Gebrauch gemacht. Er warb einmal um die Tochter eines gewissen Lykanders, Namens Kleobula. Der Vater gab ihm sein Wort, brach es bald nachher, und verheirathete das Mädchen einem andern. Archilochus machte daher so schneidende Jamben auf die ganze hochgeehrteste Verwandtschaft, daß sich der Schwiegervater, die Braut, und zwei Schwestern derselben erdrosselten. Sponsae laqueum famoso carmine nectit, sagt Horaz *), welcher dieser tragischen Geschichte gedenkt. Die Hauptfrage ist hierbei: ob jene Wunderdinge wohl wahr sein mögen?

Aegisthi libidinem. Αιγισθος ὑπερ μορον Ατρειδαο γημ' ἀλοχον μνηστην, τον δ' ἐκτανε νοστησαντα. Hom. Odyss. ϱψ. α. v. 35. 36.

Critolaus evertit Corinthum, Karthaginem Hasdrubal. Dies heißt nichts anders, als Kritolaus war Schuld an der Zerstörung Korinths, und Hasdrubal an der von Karthago; denn

*) Epist. L. I. 19. v. 31.

daß Scipio Karthago erobert, und Mumius Korinth, ist jedem Leser bekannt. — Als die Griechen a. u. 554. vom Philippus dem Macedonier unterdrückt, und die Römer selbst in diesen Krieg mit verwickelt wurden: so zeigten sich die Römer, nach völliger Besiegung des Philippus, von einer so edlen Seite, daß sie den Griechen öffentlich ihre Freiheit wieder ankündigen ließen*). Als in der Folge Kritolaus, ein Griechischer Magnate und Korinthischer Feldherr, diese Freiheit mißbrauchte, und das Völkerrecht an den Römischen Gesandten verletzte: so entstand der unglückliche Krieg, in welchem Kritolaus vom Metellus geschlagen, und Korinth vom Mumius zerstört wurde **). Mit Karthago hingegen hat es eine ungerechtere Bewandniß. — Der politische, aber jetzt sehr unpolitische Cato der ältere, hatte es, trotz des Widerspruchs vom Scipio Nasica, dennoch durchgesetzt, daß Karthago sollte zerstört werden, bloß damit jene aemula imperii R. von der Erde vertilgt würde. Um einen scheinbaren Vorwand dazu zu haben, ließen die Römer den Karthaginensern andeuten, sie sollten ihre Stadt abbrechen, und an einem andern Orte wieder aufbauen; nur an der Küste dürfte sie nicht bleiben. Natürlicher Weise widersetzten sich diese, entschlossen, die Stadt bis auf den letzten Blutstropfen zu vertheidigen. Es geschah; Angriff und Gegenwehr waren fürchterlich; Hasdrubal, der Anführer seiner Landesleute, ließ es hierin aufs

*) Florus, L. II. c. 7.

**) Florus, L. II. c. 16.

äußerste kommen, ergab sich aber doch am Ende mit 40000 Mann *). Der Sache auf den Grund gegangen, hätte Cicero schreiben müssen: Karthaginem Cato evertit. Die Metapher, in welcher er jene Städte oculos orae maritimae nennt, wendet er auch auf seine Landhäuser an, welche er ihrer schönen Lage wegen ocellos Italiae **) nennt, weil sie Italien eine eben so große Zierde gaben, als schöne Augen einem Gesichte.

* * *

Cap. XXXIX. — XL.

Hominibus dispartiri et dividi somnia. Hierunter werden solche Träume verstanden, welche die Zukunft vorbedeuteten. Diese Meinung hing mit dem Divinationssysteme der Stoiker genau zusammen ***). Chrysipp hatte ein besonderes Buch über die Träume geschrieben, worin er ihrer eine Menge gesammlet hatte †).

Mihi Balbi ad veritatis similitudinem. Ich halte es für gewiß, daß Cicero der ganzen Methode des Stoischen Vortrags eben so wenig als ihren einzelnen Beweisen für das Dasein Gottes

*) Florus, L. II. c. 15.

**) Epist. ad Atticum, XVI. 6.

***) Cic. de Div. I. 20 — 30. Quintus Cicero trägt diese Materie daselbst nach Stoischen Grundsätzen vor.

†) De Div. I. 20.

Beifall gegeben habe; denn wie ernstlich widerlegt er nicht im zweiten Buche de Divinatione alles, was zur Divination gehörte, oder auf irgend eine Weise damit zusammen hing? Ich bezweifle aber auch nicht, daß ihm der Beweis aus der Vollkommenheit der Welt wichtig genug zu sein schien, um ihm mit Einstimmung seines Herzens Beifall zu geben. Man lese hierüber die vortreffliche Stelle de Div. II. 72. vom Anfange, in welcher er sich, was seine individuelle Ueberzeugung betrifft, hinlänglich erklärt. Merkwürdig sind die Worte: esse praestantem aliquam aeternamque naturam, et eam suspiciendam admirandamque hominum generi, pulcritudo mundi ordoque rerum coelestium cogit confiteri.

Ende des dritten Buchs.

Anhang zum sechs und zwanzigsten Capitel des dritten Buchs.

Ich habe schon einigemal erwähnt, daß die Einwendungen des Akademikers gegen die vom Stoiker behauptete Vorsehung mit unter sehr unbedeutend sind, wie z. B. dasjenige, was er im Betreff der menschlichen Vernunft sagt. Da dort im Originale eine Lücke ist, und man also nicht entscheiden kann, von welchem Gehalte das Verlorengegangene gewesen ist: so will ich versuchen, die Lücke zu ergänzen. Nur erwarte man nicht, daß ich dasjenige, was man von des Karneades Subtilitäten bei einigen Schriftstellern, insbesondere beim Sextus Empirikus findet, zusammen lese, und hier besonders mittheile; ich will bloß meine eigenen Gedanken einigen Ideen des Stoikers entgegen setzen, und zugleich eine Untersuchung über die Stärke des physikotheologischen Beweises für das Dasein Gottes anstellen. Ich denke mir zwei Weltweisen neuerer Zeit, die sich im folgenden Dialoge unterreden. —

Theokles. — Aber Freund! müssen Sie mir nicht eingestehen, daß die Einwendungen des Akademikers, z. B., gegen den Werth der menschlichen Vernunft, ziemlich seicht sind?

Krates. Wie man's nimmt. Es kommt, dünkt mich, alles auf den Endzweck an, welchen die Gottheit bei der Schöpfung und Regierung der Welt sich soll vorgesetzt haben. Ist dieser moralisch, d. h. ist die Bestimmung vernünftiger Wesen, die doch wohl Zwecke an sich sein müssen, dieser, daß sie durch freie, den Befehlen der Vernunft gemäße Handlungen, der Glückseligkeit sich würdig machen, und bei jedesmaliger Ausübung einer freien Handlung bloß auf die moralische Güte, nicht auf die zufällige Folge derselben, auf die Glückseligkeit, sehen sollen, — ist dieses, sage ich, die Bestimmung des Menschen: so hat es mit den Einwendungen des Akademikers nicht viel zu bedeuten. Hierin gebe ich Ihnen Recht. Allein, soll der Endzweck der Welt die höchstmögliche Glückseligkeit sein: dann dürfte der Akademiker nicht ohne Grund den Werth der Vernunft herabgesetzt haben.

Theokles. Sie gestehen doch hoffentlich ein, daß die Vernunft schon Werth an sich hat, ohne auf ihre Wirkungen in Absicht der Glückseligkeit zu sehen?

Krates. Ganz gewiß!

Theokles. Eben dieses behaupteten ja auch die Stoiker. Sie fanden, wie Cicero sagt, im Himmel und auf Erden nichts göttlichers als die Vernunft. Welche Einwendungen durfte Cotta sonach dawider vorbringen, ohne sich der Sophisterei schuldig zu machen?

Krates. Ich bin nicht in Abrede, daß sich aus verschiedenen Gedanken der Stoischen Sittenlehre schließen läßt, daß sie einen moralischen Plan und absoluten Endzweck der Welt ahndeten — aber auch mehr nicht. Allein in den Büchern von der Natur der Götter finde ich nichts davon; wenigstens mag ich dem Balbus keine Ideen unterschieben, die er nicht geäußert hat. Er behauptet die Vorsehung der Gottheit über die Welt deswegen, weil im Großen so wohl als im Kleinen durchaus Ordnung und Kunst herrsche, jedes Thier Mittel und Werkzeuge der Ernährung besitze; weil es der Instinct zu demjenigen führe, was seiner Natur gemäß ist; endlich, weil die Gottheit ihr geliebtes Schooßkind, den Menschen, mit so herrlichen Anlagen und Fähigkeiten, insbesondere mit Vernunft, ausgerüstet habe. Sie sehen doch, wohin dies alles führt?

Theokles. Daß Glückseligkeit der Endzweck der Welt sein müsse.

Krates. Zuverlässig. Allein die Stoiker hüteten sich, dies deutlich einzugestehen. Die Bestimmung des Menschen war ihnen nichts anders, als das Bestreben nach Tugend, um ihrer selbst willen; und wenn sie diese erhabne Idee in der Lehre vom Dasein Gottes und dessen Regierung über die Welt, mit aller Strenge hätten verfolgen wollen, sie würden auf einen Totalendzweck der Welt gekommen sein, der die Vernunft vollkommen befriedigte, nämlich auf den moralischen, welchem

die Glückseligkeit untergeordnet wäre. Diesen Weg aber schlugen sie nicht ein; und die Glückseligkeit als den letzten Zweck anzusehen? Daran hinderte sie die Furcht, mit den Epikurern die ἡδονὴν für das höchste Gut zu halten. Daher zeigen sich auch in ihrer Theologie keine geringe Inconsequenzen. — Ihr Endzweck der Welt ist empirisch, nicht rational, und noch dazu ein Endzweck, der diesen Namen nicht verdient. Die Natur, oder die sichtbare Welt, heißt es bei ihnen, hat keine andere Absicht, als, nach Regeln der Ordnung sich selbst zu erhalten. — Lassen Sie uns zum Akademiker zurück kehren. Sie sind unwillig, daß er die Vernunft herabsetzt, daß er — —

Theokles. Ja daß er sie zu einer Quelle so vieler Laster und Schandthaten macht!

Krates. Und ist dem anders?

Theokles. Ich werde nicht leugnen, Krates, daß die Vernunft des Menschen unglaublich viel zur Erfindung und Ausführung des moralischen Bösen wirkt, und daß ohne einen hohen Grad von Vernunft vielleicht nicht einmal ein ausgezeichneter Bösewicht existiren kann. Als ein freies Geschöpf kann der Mensch seine Kräfte und Fähigkeiten, mithin auch die Gabe der Vernunft mißbrauchen; aber dessen ungeachtet ist sie die Schöpferin unserer Glückseligkeit — soll es wenigstens sein.

Krates. Nur dieses?

Theokles. Ich dächte, das wäre genug. Wenn sie den Menschen zur Glückseligkeit führt, so ver-

richtet sie das edelste Geschäft, dessen sie fähig ist; indem durch sie der Mensch seine Bestimmung erreicht, wenigstens in dem Grade, in welchem er sie seinen physischen und geistigen Anlagen nach erreichen kann.

Krates. Ist Glückseligkeit die alleinige Bestimmung des Menschen, so hat uns die Gottheit nicht eben das schätzbarste Geschenk mit der Vernunft gemacht; sie durfte uns nur Triebe geben, und ihre Absicht wurde weit sicherer erreicht. Glückseligkeit ist eine Sache des Gefühls, wozu die Vernunft nicht einmal die Data aus ihren eigenen Mitteln an die Hand giebt. Wir haben insgesammt einen unvertilgbaren Reiz dafür; aber die Erfahrung muß uns erst lehren, welche Dinge außer uns dazu beitragen. Nichts ist unsicherer, als diese Erfahrung, und nichts verschiedener, als die Meinungen der Menschen davon. Einer sucht Glückseligkeit in dieser, ein anderer in jener Sache; und immer wundert sich einer über den andern, wie er gerade hiervon Glückseligkeit erwarte, und auch wohl darin finde.

Theokles. Unstreitig kommt dies daher, daß die Menschen ihre Vernunft so wenig dabei zu Rathe ziehen, oder vielmehr sie nicht zur einzigen Führerin zur Glückseligkeit wählen.

Krates. Zur einzigen?

Theokles. Oder leugnen Sie, daß die Glückseligkeit äußerst verschieden ist, und daß wahre Glückseligkeit — eine Folge der edelsten Anwendung un-

serer physischen und geistigen Kräfte — sich sehr von dem unterscheidet, was bloß sinnliche Menschen dafür halten?

Krates. Wer kann bestimmen, was das sei? Und wie käme die Vernunft dazu, dieses zu unternehmen? Die Bestimmung der Glückseligkeit, als einer Sache des Gefühls, beruht auf einer unbegränzten Menge Erfahrungen, die sich fast in jedem vorkommenden Falle wieder ändern. Sie ist ein wahrer Proteus für die Vernunft. Sammlet der Mensch jene Erfahrungen und läßt die Vernunft allgemeine Regeln zu seiner Glückseligkeitstheorie davon abziehen, geht er sicher? Gewiß nicht! Denn Glückseligkeit ist keine Sache, worüber die Vernunft untrüglich entscheiden könnte.

Theokles. Zu was hätten wir sie also?

Krates. Wenigstens nicht zu einer Dienerin der Glückseligkeit. Es geht ihr daher wie jedem, der augenscheinlich zum Befehlen geschaffen ist, und dienen muß — sie verwaltet diesen Dienst sehr schlecht.

Theokles. Ich höre, sie machen den akademischen Skeptiker.

Krates. Nichts weniger! Ich will einen Weltweisen für mich sprechen lassen, der die Sache unstreitig aus dem richtigsten Gesichtspuncte ansieht. Hören Sie folgende Stelle. „Es ist ein Unglück," sagt Kant, „daß der Begriff der Glückseligkeit ein so unbe-

„stimmter Begriff ist, daß, obgleich jeder Mensch „zu dieser zu gelangen wünscht, er doch niemals „bestimmt und mit sich selbst einstimmig sagen „kann, was er eigentlich wünsche und „wolle. Die Ursache davon ist: daß alle Ele„mente, die zum Begriffe der Glückseligkeit gehö„ren, insgesammt empirisch sind, d. i. aus der „Erfahrung müssen entlehnt werden; daß gleichwohl „zur Idee der Glückseligkeit ein absolutes Ganze, „ein Maximum des Wohlbefindens, in meinem ge„genwärtigen und jedem zukünftigen Zustande er„forderlich ist. Nun ist's unmöglich, daß das ein„sehendeste und zugleich allervermögendeste, aber „doch endliche Wesen sich einen bestimmten Be„griff von dem mache, was er hier eigentlich wolle. „Will er Reichthum, wie viel Sorge, Neid und „Nachstellung könnte er sich dadurch nicht auf den „Hals ziehen! Will er viel Erkenntniß und Ein„sicht: vielleicht könnte das ein nur desto schärferes „Auge werden, um die Uebel, die sich für ihn jetzt „noch verbergen, und doch nicht vermieden werden „können, ihm nur um desto schrecklicher zu zeigen, „oder seinen Begierden, die ihm schon genug zu „schaffen machen, noch mehr Bedürfnisse aufzubür„den. Will er ein langes Leben: wer steht ihm da„für, daß es nicht ein langes Elend sein würde? „Will er wenigstens Gesundheit: wie oft hat nicht „Ungemächlichkeit des Cörpers von Ausschweiffun„gen abgehalten, darein unbeschränkte Gesundheit „würde haben fallen lassen! u. s. w. Kurz, er ist

„nicht vermögend, nach irgend einem Grundsatze „mit völliger Gewißheit zu bestimmen, was ihn „wahrhaft glücklich machen werde, darum, weil „hierzu Allwissenheit erforderlich sein würde *)."

Theokles. Zugegeben, Krates, daß die endliche Vernunft des Menschen nie zu bestimmten allgemeingeltenden Begriffen von Glückseligkeit gelangen kann; sie sammlet doch wenigstens, so viel möglich, die Regeln, die sich aus der Erfahrung ergeben; und so bleibt sie hoffentlich immer die beste Rathgeberin.

Krates. Auch hier will ich den genannten Weltweisen für mich sprechen lassen. „Wäre Glückseligkeit „der Endzweck — so würde die Natur nicht allein „die Wahl der Zwecke, sondern auch der Mittel, „selbst übernommen, und beide mit weiser Vorsorge lediglich dem Instincte unterworfen haben. — In der That finden wir auch, daß, je „mehr eine cultivirte Vernunft sich mit der Absicht „auf den Genuß des Lebens und der Glückseligkeit „abgiebt, desto weiter der Mensch von der wahren „Zufriedenheit abkomme; woraus bei vielen, und „zwar den versuchtesten im Gebrauche derselben, „wenn sie nur aufrichtig genug sind, es „zu gestehen, ein gewisser Grad von Mysologie, d. i. Haß der Vernunft entspringt; weil sie „nach dem Ueberschlage alles Vortheils, den sie,

*) Metaphysik der Sitten, S. 46. f.

„ich will nicht sagen von der Erfindung aller Künste „des Luxus, sondern so gar von den Wissenschaften — „die ihnen am Ende auch ein Luxus des Verstandes „zu sein scheinen — ziehen, dennoch finden, daß „sie sich in der That nur mehr Mühseligkeit auf den „Hals gezogen, als an Glückseligkeit gewonnen ha„ben, und darüber endlich den gemeinen Schlag „der Menschen, welcher der Leitung des bloßen Na„turinstincts näher ist, und der seiner Vernunft nicht „viel Einfluß auf sein Thun und Lassen verstattet, „eher beneiden als geringschätzen. Und so weit muß „man gestehen, daß das Urtheil derer, die die „ruhmredige Hochpreisung der Vortheile, die uns „die Vernunft in Ansehung der Glückseligkeit und „Zufriedenheit des Lebens verschaffen sollte, sehr „mäßigen und so gar unter Null herabsetzen, keines„weges grämisch, oder gegen die Güte der Weltre„gierung undankbar sei; sondern daß diesen Urthei„len ingeheim die Idee von einer andern und viel „würdigern Absicht ihrer Existenz zum Grunde „liege, zu welcher — und nicht zur Glückse„ligkeit — die Vernunft ganz eigentlich bestimmt „sei, und welcher darum, als oberster Bedingung, „die Privatabsicht des Menschen größtentheils nach„stehen muß *)." Jedoch wir haben unsern Akademiker ganz aus den Augen gelassen. Richtete er seinen Einwurf gerade dagegen, daß die Vernunft so gar oft die menschliche Glückseligkeit hindere und hindern müsse: so war sein Einwurf, in der

*) Metaphysik der Sitten, S. 5. ff.

Voraussetzung, daß Glückseligkeit der höchste Zweck der Welt sei, gegründet. Aber da er die Vorsehung deshalb anzuklagen scheint, weil der Mensch die Vernunft auch zur Erfindung und Ausführung von Schandthaten mißbraucht: so ist dieser Tadel ungerecht; denn es scheint unmöglich zu sein, daß ein freies endliches Wesen seiner Freiheit nicht sollte mißbrauchen können. — Ueberhaupt bin ich der Meinung, daß der Akademiker ganz andere Vortheile gewinnen konnte, wenn er sich mehr auf die Hauptsache einließ.

Theokles. Es kommt darauf an, Krates, was Sie, in Rücksicht der Stoischen Beweise für das Dasein Gottes, als die Hauptsache ansehen. Die Stoa hat freilich der Beweise zu viel, und zu viel ist der guten Sache eher nachtheilig als zuträglich.

Krates. Ganz gewiß. — Einige seinsollende Beweise dafür verdienen fast keine Antwort, zumal der supernaturalistische, daß Götter sein müßten, weil sie den Menschen erschienen. Hierin gleichen sie denjenigen guten Leuten, welche heut zu Tage in einem Zirkel so schließen: weil eine Offenbarung da ist, so muß auch eine Gottheit sein.

Theokles. Es sei; allein wenn man in der Lehre vom Dasein Gottes dasjenige wegnimmt, was die Stoische Schule eigenes hatte: so bleibt wenigstens der älteste und faßlichste Beweis für das Dasein Gottes übrig, nämlich der: aus der Zweckmäßigkeit der Welt. Dieser ist doch unstreitig der beste!

Krates. Gesetzt er wäre es; so ist doch, wie ihn der Stoiker beim Cicero vorträgt, noch eine merkliche Lücke darin.

Theokles. Welche?

Krates. Daß er den Endzweck der Welt nicht bestimmt genug angiebt. Freilich läßt sich aus allem dem, was man besonders zu Ende des zweiten Buchs liest, abnehmen, daß die Erhaltung und das Wohl der lebendigen, besonders der vernünftigen Geschöpfe, der letzte Zweck der Welt sei, welchem folglich alle übrigen untergeordnet sein müssen. Aber, wie gesagt, diese Idee ist nicht hinlänglich ins Licht gestellt. Den Grund davon habe ich zuvor angezeigt, weil die Stoische Schule fürchtete, mit der Epikurischen auf einem Puncte zusammen zu treffen, wenn nämlich die Glückseligkeit der letzte Zweck der Welt sein sollte. Daher urgiren sie unaufhörlich den Gedanken: „wo Ordnung ist, da muß ein verständiges Wesen zur Ursache angenommen werden;“ und nun thun sie im Schließen den allergewagtesten Sprung: „in jedem Theile der Welt herrscht Ordnung; die erste Ursache derselben ist folglich verständig — diese ist also die Gottheit!“

Theokles. Und was haben Sie dagegen, daß da, wo ich Ordnung finde, auf ein verständiges Wesen, als Ursache derselben, müsse gefolgert werden?

Krates. Glauben Sie hiermit wirklich bis zum vernünftigen Glauben an die Gottheit gelangt zu sein?

Theokles. Wenn die Ordnung in der Welt so groß ist, daß sie alle menschliche Fassungskraft übersteigt: so muß auch ein unendlicher Verstand, als Ursache derselben gedacht werden. Dies, dächte ich, wäre unwidersprechlich.

Krates. Was ist Ordnung? Ist außer mir, d. h. außer der Art und Weise, wie ich die wirklichen Objecte anschaue, und wie sie sich als Phänomene mir darstellen, etwas Selbstständiges von Ordnung? Dies weiß ich nicht; denn aus mir selbst kann ich nie heraus gehen: ich nehme eigentlich nichts wahr, als meine Gedanken.

Theokles. So ist doch das, was sich uns als Ordnung darstellt, für uns welche! Wir können uns keine Reihe von Wirkungen denken, ohne an die Spitze derselben eine erste Ursache zu stellen: wir sind gezwungen, das Bedingte mit etwas Unbedingtem zu schließen. Daher sind wir auch genöthigt, beim Anblick der unermeßlichen Ordnung in der Welt auf eine höchst verständige Ursache zu schließen. —

Krates. Diese Urkraft der unübersehbaren Ordnung könnte vielleicht im Chaos selbst gegründet sein; es folgt gar nicht, daß, wenn wir uns Ordnung in der Welt denken, auch die erste Ursache davon eine verständige Kraft sein müsse. Weiß ich denn, ob außer mir Ordnung ist? Wer soll mir dieses sagen? Doch ich will sehr viel zugeben, nämlich, daß, objectiv die Sache angesehen, die größte Ordnung in der Welt sei — wiewohl dies niemand wissen kann — was gewinnen Sie da-

durch in Rücksicht auf den Glauben an das Dasein Gottes?

Theokles. O sehr viel!

Krates. Ich fürchte, sehr wenig. Nach dem Systeme der Stoiker wäre die Welt um ihrer selbst willen da, d. h. die gemessene Reihe von Ursachen und Wirkungen dauerte fort, damit sie fortdauerte, und die hochgepriesene Ordnung hätte keinen andern Zweck, als sich selbst. Können Sie damit zufrieden sein, und getrauen Sie sich mit Sicherheit auf das Dasein Gottes zu schließen?

Theokles. Doch zuverlässig auf eine Urkraft von unendlichem Verstande!

Krates. Das heißt, auf eine Kraft von unendlichem Bildungsvermögen. Hier haben Sie das πυϱ τεχνικον, den opificem mundi, die große Künstlerin der Welt, wie sie so oft von den Stoikern genennt wird. Und was haben Sie nun gefunden? Eine Kraft, welche bildet und formt und künstelt, ohne daß sie selbst zu wissen scheint, warum? Diese Kunstkraft, um mich so auszudrücken, hatten die Stoiker auch gar nicht nöthig von der Welt zu unterscheiden; sie durfte nur das erste Glied in der Weltkette ausmachen. Und, wie Sie wissen, war sie auch auf das genaueste mit der Welt verbunden.

Theokles. Was hindert uns aber, auch in dem Stoischen Systeme einen Totalendzweck der Welt bestimmt anzugeben, oder ihm solchen wenigstens zu

leihen? Ich hoffe, daß selbst der wohldenkende Balbus dieses nicht ausschlagen würde.

Krates. Dieser Endzweck wäre?

Theokles. Der, den Sie bei allen wahren Physikotheologen finden, vom Sokrates an bis auf unsere Zeiten, die Glückseligkeit.

Krates. Sie können sich also bei Betrachtung der Welt vollkommen davon überzeugen, daß Glückseligkeit der höchste Zweck derselben sei?

Theokles. Dies, Krates, ist meine vollkommene Ueberzeugung; und wem sollte sie schwer fallen, wenn er, frei von Vorurtheilen, darüber nachdenkt?

Krates. Eben dann fürchte ich.

Theokles. Ich erwarte hierüber Ihre Einwürfe. Entweder ich werde in meiner Ueberzeugung um so mehr bestärkt, oder ich finde mich genöthigt, eine andere anzunehmen. In jedem Falle gewinne ich.

Krates. Es fragt sich, wie ich schon gesagt habe, ob Glückseligkeit der letzte Zweck sei; kann die Vernunft a priori diesen Ausspruch thun?

Theokles. Was zuverlässig nicht nöthig ist; denn die ganze sichtbare Welt lehrt dieses hinlänglich. — Jedes organisirte Geschöpf hat alle benöthigten Naturanlagen zum Wohlsein oder zum Genuß der Glückseligkeit; jedes wird auch, in so weit es dessen Natur nach möglich ist, derselben theilhaftig; und der Mensch besitzt außerdem noch Vernunft und Freiheit des Willens, um nicht, gleich dem Thiere, seinen Trieben folgen zu müssen, sondern durch den

rechten Gebrauch der Vernunft selbst Schöpfer seiner Glückseligkeit zu werden.

Krates. Wider den großen Beitrag der Vernunft zur Glückseligkeit habe ich mich schon vorhin erklärt; wir wollen sie also vorjetzt aus dem Spiele lassen. — Jedoch nein; sie mag als Mittel zur allgemeinen Glückseligkeit in der Welt gelten! Indeß überhebe ich Sie im voraus, mir ein Gemählde von dem unübersehbaren Schauspiele der Glückseligkeit in der Welt zu entwerfen. — Die Anzahl der Geschöpfe ist für uns nicht auszusprechen, und alle genießen die Wohlthaten der Natur, vom kleinsten Insect bis zum Menschen: dies ist einleuchtend. Mit freigebigen Händen hat die Natur ihre mannichfaltigen Güter über unsern Erdboden ausgestreut; nur ein übelgelaunter Kopf könnte dieses leugnen. Die Einrichtung jedes Geschöpfs ist bewundernswürdig; daran zweifelt niemand, und der Naturgeschichtforscher wird auch künftig hierin ein unermeßliches Feld der Beobachtung und Bewunderung offen finden. Die Sternkunde reißt unsern Geist zum tiefsten Erstaunen über die Größe des Universums hin; und so viel auch in Zukunft hierin noch wird entdeckt werden, so ist leicht möglich, daß wir doch kaum den äußersten Rand der Schöpfung, und auch diesen nur oberflächlich kennen. Dies sind hoffentlich die Data, welche uns die Betrachtung der sichtbaren Welt an die Hand giebt. Dies alles haben auch die Weisen älterer und neuerer Zeit oft mit hinreißen-

der Beredsamkeit ausgeführt. Ich wünschte, sie hätten es nicht gethan!

Theokles. Sonderbar! Darf der Weise von dem Werke des höchsten Wesens nicht mit Theilnehmung sprechen?

Krates. Wir müssen einander verständigen, Theokles. Denjenigen, der an das Dasein Gottes glaubt, es sei aus welchen Gründen es wolle, durch ein erhabenes Gemählde von den Werken desselben, zu Empfindungen der Bewunderung und Dankbarkeit gegen das höchste Wesen zu erwecken, ist eine der würdigsten Beschäftigungen des Redners. Hingegen auf eben diesem Wege ihn zum Glauben an das Dasein Gottes zu führen, ist wenigstens nicht philosophisch gehandelt. Der Redner darf, so zu reden, den Philosophen nicht überflügeln. — Wir kommen wieder auf das Vorige: Was können Sie aus der Größe der Welt, aus der in ihr herrschenden Ordnung und den Anlagen der Geschöpfe zur Glückseligkeit, und endlich aus dem mannichfaltigen Genusse derselben schließen?

Theokles. Soll ich im Ernste hierauf antworten? Doch wohl nichts anders, als daß die Urkraft der Welt, das mächtigste, weiseste und gütigste Wesen sein müsse?

Krates. Ist Ihnen dieses zum Begriffe der Gottheit genug? wie wollen Sie dabei auf die Idee des heiligsten und gerechtesten Wesens kommen?

Theokles. Heiligkeit ist unstreitig nichts anders, als das Nichtwollen der Gottheit, daß freie Geschöpfe durch Immoralität die Glückseligkeit in der Welt stören; und die Gerechtigkeit selbst ist weise Güte; denn auch sie hat am Ende nichts anders als die Glückseligkeit zur Absicht.

Krates. Ich weiß wohl, daß man diese Eigenschaften so erklärt: ob moralisch richtig, ist eine andere Frage. — Die Haupteigenschaft wäre so nach die Güte. Bloß um der Glückseligkeit willen schuf die Allmacht diese unermeßliche Welt, und die Weisheit wählte die besten Mittel zur Erreichung desjenigen Endzwecks, welchen die Güte bei der Welt sich vorgesetzt hat: die Ordnung und prätendirte Harmonie hätte keinen Werth an sich, wofern sie nicht zum letzten Zwecke, zur Glückseligkeit wirkte?

Theokles. Dies ist meine Ueberzeugung.

Krates. Die unermeßliche, ordnungsvolle Welt kann uns offenbar nichts weiter lehren, als daß die Natur eine große Künstlerin sein müsse.

Theokles. Ich dächte, wohl mehr. Wenn wir allenthalben, so weit immer unsere Erfahrung reicht, nichts als Zweckmäßigkeit in der Welt wahrnehmen; wenn jedes Thier, jedes Insect, jede Baumknospe, auf das allervollkommenste eingerichtet ist, und es außerdem vernunftmäßig zu sein scheint, von dem, was uns die Erfahrung darstellt, analogisch auf dasjenige zu schließen, wohin sie nicht reicht:

so sollte ich glauben, dies alles müßte uns zur Vorstellung eines allweisen Wesens führen!

Krates. Hierbei habe ich zweierlei anzumerken. — Daß jedes Thier, jede Pflanze u. s. w. kunstvoll und bewundernswürdig eingerichtet ist, lehrt der Augenschein; aber zu behaupten, seine Einrichtung s unter allen die zweckmäßigste, die vollkommenste, heißt sich selbst täuschen. Soll es auf das vollkommenste eingerichtet sein, so müssen es noch niedre Grade der Vollkommenheit geben; und das Thier oder die Pflanze muß dennoch dabei bestehen können. Sehen Sie ein Thier an, welches Sie wollen; es sei z. B. ein Raubvogel: er hat einen Schnabel, der zum Fleischfressen eingerichtet ist, Klauen, womit er seine Beute erhaschen kann, starke Sehnen, Schwungfedern, einen hartbehäuteten Magen, einen äußerst scharfen Chilus in demselben, um seinen blutigen Fraß zu verdauen, und, wenn es die Noth erfordert, die Fähigkeit, viele Tage zu hungern. Er sei vollkommner eingerichtet, so ist er nicht mehr dieselbe Gattung; er sei unvollkommner, so kann er nicht existiren, oder ist etwas ganz anders, als er jetzt ist. Mithin läßt sich nichts weiter sagen, als: er ist was er sein soll, und seine Organisation zeigt von erstaunenswerther Kunst. Das Extremum der Kunst hier anzunehmen, ist gar kein Gedanke. Daher darf ich behaupten, daß sich von dem, was die sichtbare Welt uns darstellt, auf eine Kraft von erstaunenswerther Einsicht, aber nicht von der höchsten Weisheit schließen läßt.

Selbst die Schrift sagt nicht: alles war aufs beste eingerichtet; sondern: alles war sehr gut. Zweitens muß ich gestehen, daß ich gegen die analogische Art, von dem, was uns die Erfahrung giebt, auf das zu schließen, wohin sie nicht reicht, sehr viel einzuwenden habe. Ist in dem, was uns die Erfahrung darstellt, die größte Weisheit, so wird sie auch in dem statt finden, wo meine Erfahrung nicht hin gelangen kann. Schließen Sie nicht so?

Theokles. Nicht anders; denn das weiseste Wesen muß sich gleich bleiben.

Krates. Das ist es ja eben, was erst muß bewiesen werden. Hier ist ein Zirkel! Daß das weiseste Wesen existire, wollen Sie aus der Ordnung in der sichtbaren Welt beweisen: die Erfahrung reicht nicht zu; also schließen Sie analogisch auf das, was außer ihren Gränzen liegt; und supponiren schon das Dasein desjenigen Wesens als erwiesen, welches Sie doch erst erweisen wollen. Und so ist es bei neuern Weltweisen mit dem ganzen Begriffe des vollkommensten Wesens und der vollkommensten Welt. Es ist ein Zirkel, aus welchem sie nie heraus kommen. — Reicht die Erfahrung nicht hin — und wie könnte sie? — die vollkommenste Welt darzuthun; so heißt es: „die Welt, als das Werk des vollkommensten Geistes, muß auch das vollkommenste Werk sein.“ Hier nehmen sie den Beweis aus der intellectuellen Welt her; und fordert man den Be-

weis für das Dasein des vollkommensten Geistes, so führen sie solchen auf empirische Weise aus der Vollkommenheit der sichtbaren Welt, die zu erweisen, die Erfahrung in Ewigkeit nicht hinreicht. Selbst der Begriff: die vollkommenste Welt, ist einer der sonderbarsten!

Theokles. Oder Ihre Behauptung? — Kann das vollkommenste Wesen etwas anders als das vollkommenste Werk hervor bringen?

Krates. Ist diese Welt die vollkommenste, so bleibt die Möglichkeit, daß auch unvollkommnere existiren können; und Gott muß sie, nach der Voraussetzung dieser gedenkbaren Möglichkeit, schaffen können. Da er nun aber, seinen wesentlichen Vollkommenheiten nach, die beste nothwendig erschaffen muß: so ist keine andere in Rücksicht der Gottheit möglich! Ist zweitens die Vollkommenheit der Welt endlich: so läßt sich, — man denke sie so ausgebreitet als man kann, bis unsere Einbildungskraft ermüdet — so läßt sich, sage ich, immer ein noch höherer Grad hinzu denken; daß man folglich nicht mehr sagen kann: sie ist die vollkommenste. — Suchen Sie diese höchste Vollkommenheit in der unermeßlichen Glückseligkeit: so ist ja diese, so weit die Erfahrung reicht, ebenfalls endlich, und die Welt darf auch von dieser Seite nicht die vollkommenste genennt werden; denn die Progression in Vermehrung dieses Endlichen geht ja in das Unendliche! So mangelhaft, Theokles, scheinen die Data zu sein, die uns die

sichtbare Welt zur Idee des vollkommensten Wesens darbietet! Augenscheinlich setzt man das, was man erst beweisen sollte, schon als erwiesen voraus.

Theokles. Aber woher hätten wir die Idee des vollkommensten Wesens?

Krates. Ich thue die Gegenfrage: Haben wir sie aus der sichtbaren Welt? Die Allmacht und Weisheit der Gottheit wirkt, Ihrer Meinung nach, zu nichts anders, als zum letzten Zwecke der Welt, um dessentwillen sie hervorgebracht worden, zur Glückseligkeit; zu—

Theokles. Zu was anders? Und haben Sie dawider etwas?

Krates. Wer wollte die Glückseligkeit in der Welt nicht achten, und den größern oder kleinern Antheil, der ihm desfalls gewährt wird, nicht mit Dankbarkeit annehmen, da wir alle einen unauslöschlichen Reiz dafür haben? Nun erhebt sich aber die wichtige Frage: ob uns die sichtbare Welt Data genug giebt, solche für den höchsten Zweck der Welt anzunehmen?

Theokles. So scheint mir's; oder vielmehr, ich bin mit vielen Weltweisen neuerer Zeit davon überzeugt.

Krates. Unstreitig haben Sie Gründe dafür, welche keinen Einwendungen und Zweifeln mehr unterworfen sind!

Theokles. Sie fordern zu viel, Krates; denn gegen welche Wahrheit sind nicht von jeher Einwendungen gemacht worden, und werden es noch?

Krates. Und doch ist nichts wichtiger, als die Gründe für seine Ueberzeugung gegen alle Einwürfe und Zweifel zu sichern, und seinen Glauben an das Dasein eines höchsten nothwendigen Wesens nicht auf schwachbegründete Wahrscheinlichkeiten zu stützen.

Theokles. Vergessen Sie nicht, daß man von dem physikotheologischen Beweise nicht mehr erwarten darf, als er seiner Natur nach zu leisten im Stande ist. Ein streng geführter Beweis aus dem Satze des zureichenden Grundes — und der aus der Vollkommenheit der sichtbaren Welt ist ein solcher! — hat nicht die vollendete Evidenz, als wenn er aus dem Satze des Widerspruchs geführt würde, d. h. er ist keine mathematische Demonstration; aber er hat den Grad von moralischer Gewißheit, die der Demonstration gleich kommt; kurz es ist hier die größte moralische Gewißheit. Was bedürfen wir mehr? Es befremdet mich, wie man gegen diese Art des Beweises Einwürfe vorbringen kann; da sie doch für den allgemeinen Menschenverstand so einleuchtend ist. Hören Sie folgendes Beispiel, dessen sich der Stoiker Balbus bedient hat *), und welches Reimarus und andere neuere Weltweisen ein wenig verändert beigebracht haben. Wenn jemand eine Menge Formen von griechischen Buchstaben in ein beliebiges Gefäß würfe, sie unter einander rüttelte, und wie sie ihm in die Hand fielen, herauszöge —

*) de nat. deor. II. 37.

glauben Sie wohl, daß die Iliade dadurch entstehen würde?

Krates. Vielleicht nicht ein halber Vers.

Theokles. Und doch ist die einzige innere Möglichkeit übrig, daß der Zufall dies bewerkstelligen könne; allein jeder vernünftige Mensch würde es für widersinnig halten, dasselbe zu glauben. Weil er Plan und Ordnung in der Iliade findet, so nimmt er einen verständigen Geist zum Urheber derselben an. Kommt nun wohl diese Ordnung mit der unermeßlichen Ordnung, welche durchaus in der Welt herrscht, in Vergleich?

Krates. Gewiß nicht; und doch bin ich der Meinung, daß mit dieser oft gebrauchten Instanz nichts gethan ist. Aus der Erfahrung wissen Sie, daß der menschliche Geist nicht anders als nach Endzwecken handelt: sehen Sie nun etwas, worin sich Endzweck und Ordnung zeigt, wovon Sie sich gleich selbst gestehen müssen, daß es Ihren Begriffen von menschlicher Ordnung und Absicht entspreche, so urtheilen Sie richtig, daß es von einem Menschen herrühren müsse. Dieser analogische Schluß von dem Verstande des Menschen, auf die hervorbringende Kraft der Welt, ist von ganz verschiedener Art. Die Fälle sind sich nicht gleich. Wir kennen jene Kraft nicht; es ist möglich, daß sie ohne Endzwecke wirkt, und daß Wir uns erst die Endzwecke hinein denken. Subjectivisch geurtheilt, können wir zwar sagen, daß die sichtbare

Welt von Ordnung, Plan und Endzweck zeuge; aber objectivisch?

Theokles. Ich dächte, dies könnte uns gleich viel sein! Es ist wenigstens für Uns Ordnung und Endzweck da; und wir sind gezwungen, auf eine Urkraft von alles umfassendem Verstande, d. h. von der höchsten Weisheit zu schließen. Zweifeln Sie daran?

Krates. Ich kann Ihnen auf keinen Fall mehr einräumen, als was ich vorhin schon gethan habe: nämlich, daß uns die Betrachtung der Ordnung in der Welt, höchstens auf eine Naturkraft von dem größten Bildungsvermögen führt, auf die vollendete Künstlerin der Stoiker.

Theokles. Sie vergessen abermals, Krates, daß Sie den letzten Zweck, wohin diese Ordnung führt, hier unverrückt vor Augen haben müssen, nämlich die Glückseligkeit der Geschöpfe. Die leblose Welt, so überschwenglich groß und kunstvoll sie auch ist, hat an sich keinen Endzweck; sie existirt bloß um der Lebendigen willen, deren Bestimmung Glückseligkeit ist.

Krates. Und hier, Theokles, ist es, wo der Naturtheologe den Grund seines Systems auf Treibsand legt, wo er anfängt zu sinken, so bald er eine Last darüber aufführt, und wo er folglich das Gebäude schon vor der Vollendung auf allen Seiten stützen muß. Will man sodann darin wohnen, so hat man unaufhörlich zu fürchten, daß es sich hier und da

aus einander giebt, und über lang oder kurz gar zusammen stürzt.

Theokles. Ich dächte, um in dem Gleichnisse fortzufahren, dieses Gebäude wäre in unsern Zeiten auf einem Felsen gegründet, wie sich's auch von dem großen Baumeister, von einem Leibnitz, nicht anders erwarten ließ. Doch ohne Gleichniß zu sprechen, so haben Sie zu beweisen, daß die Glückseligkeit der Endzweck der Welt nicht sei.

Krates. Eben so wohl kann Ich den Beweis für Ihre Bejahung fordern.

Theokles. Es wird leicht sein. Wo wir unsere Augen hinwenden, erblicken wir eine zahllose Menge Geschöpfe; da ist kein Wassertropfe, kein Sandkorn, kein Baumblatt, welches nicht ein Aufenthalt beseelter und empfindender Geschöpfe wäre; alle empfinden den Reiz für Glückseligkeit, alle besitzen die zur Erhaltung des Lebens und zur Stillung der Triebe nöthigen Werkzeuge. So weit nur unser Auge reicht, freut sich jedes Geschöpf seines Daseins — alles genießt und wird genossen — die ganze Natur ist gleichsam ein unendliches Gastmal der Lebendigen! Und da sich nicht denken läßt, daß die Millionen Welten, welche in dem unendlichen Raume in ewiger Ordnung sich bewegen, leer von lebendigen Wesen sein sollten; wie unendlich groß muß nicht die Summe der Glückseligkeit sein? Soll ich mehr sagen? Welche menschliche Einbildungskraft vermag ein Gemählde zu entwerfen, welches das große Urbild würdig darstellte? Ich kenne die Ein-

würfe dawider; und auch Sie würden hier nichts anders thun können, als die alten abgenutzten Einwürfe wiederholen, welche vom Epikur an, bis zum schwärmerischen Verfasser des bekannten Systeme de la nature, fast bis zum Ekel sind wiederholt worden.

Krates. Und wenn sie nun immer noch nicht befriedigend beantwortet sind, da man doch glaubt, sie so leicht beantworten zu können: so wird es hoffentlich immerfort erlaubt sein, auf die Beantwortung derselben zu dringen. — Der Einwurf Epikurs gegen die Stoiker war folgender: „Hat die Gottheit das Uebel nicht verhindern können, so ist sie nicht allmächtig; hat sie es nicht verhindern wollen, so ist dies Mangel der Güte.“ Und hierauf, behaupte ich, ist immer noch nicht befriedigend geantwortet worden.

Theokles. Vielleicht von den Stoikern. Aber in unsern Zeiten — —

Krates. Ich weiß, was Sie sagen wollen: Leibnitz hat die Sache anders dargestellt als die Alten! Es soll sich gleich zeigen.

Theokles. Ehe Sie fortfahren, will ich zuvor ein für allemal anmerken, daß die Worte: unendliche Macht, unendliche Güte, u. s. w. zu vielen Streitigkeiten Anlaß gegeben haben; und ich muß mich deshalb deutlich hierüber erklären. — Unser Verstand findet bei Betrachtung der Welt die gemessenste Ordnung in Absicht der Mittel zu dem allgemeinen Endzwecke, zur Glückseligkeit: er erstaunt über die Größe des Weltalls und die Kräfte, wel-

che es zusammen halten und bewegen: das Schauspiel der Glückseligkeit ist für ihn unübersehbar. Er befindet sich daher in Verlegenheit, mit welchem Namen er die Vollkommenheiten des Urhebers von diesem Allem bezeichnen soll: er nennt sie daher unendlich, und ich glaube, mit Recht.

Krates. Gut; auf diese Weise haben Sie das Mittel gefunden, die Eigenschaften des höchsten Wesens zu limitiren, wie Sie es zur Vertheidigung Ihrer Ideen für nöthig finden. Ob aber Ihr Begriff vom höchsten Wesen die Forderungen der Vernunft völlig befriedigt, ist eine andere Frage.

Theokles. Sagen Sie mir, Krates, was ist befriedigender für sie, als daß ein Wesen von der höchsten moralischen Güte die Welt regiert?

Krates. Darf ich bitten, diese moralische Güte näher zu bestimmen?

Theokles. Sie besteht in dem uneingeschränkten Wollen der Glückseligkeit.

Krates. Und bei vernünftigen Geschöpfen doch auch in der Tugend?

Theokles. Allerdings; denn die Tugend gehört unter die wirksamsten Mittel zur Glückseligkeit.

Krates. Als hörte ich den wahren Aristipp! Omne bonum in voluptate ponebat, sagt Cicero *) von diesem Ehrenmanne, virtutemque ob eam rem censebat laudandam, quod efficiens esset voluptatis. Und dieser Gedanke sollte

*) de Off. L. III. c. 33.

die Vernunft befriedigen? Was hat diese mit der Glückseligkeit zu schaffen? sie, die allgemeine Gesetze giebt, und die Befolgung derselben um der Form der Gesetze selbst willen fordert, gleich viel, ob der sinnliche Reiz für Glückseligkeit dadurch befriedigt wird oder nicht? Freund, Sie werden wohl thun, wenn Sie das Beiwort: moralisch, bei der göttlichen Güte weglassen, ungeachtet es von mehrern neuern Philosophen eben so gebraucht wird; denn in dem Sinne, wie Sie es hier nehmen, hat es keinen Sinn. — Um nun wieder auf das Vorige zu kommen, so behaupte ich nochmals: die Einwürfe Epikurs, im Betreff des Uebels in der Welt, sind immer noch nicht befriedigend beantwortet worden; und Sie erwiderten, daß man dieses wohl nur von den Alten sagen könne.

Theokles. Ja, so vermuthe ich. — Ich entsinne mich nicht gleich, wie die Stoiker das Dasein des Uebels mit den Eigenschaften Gottes zu vereinigen suchten.

Krates. Nicht übel, wie mich dünkt. Sie warfen die Schuld nicht, wie die ältern Akademiker, auf die in der rohen Materie befindliche widerspänstige Kraft, die zu überwältigen selbst die Macht des Weltschöpfers nicht hinreichte; sondern das Uebel lag, nach ihrer Hypothese, eben sowohl in den Schranken der Geschöpfe, als bei neuern Weltweisen. Ferner bedienten sie sich, um die Gottheit bei dem Dasein desselben zu rechtfertigen, eines moralischen Grundes, der alle Achtung verdient: „Für

den Weisen, sagten sie, giebt es kein wahres Uebel als das Laster; gegen jedes andere schützt ihn seine Apathie."

Theokles. Dieser moralische Heroismus dürfte schwerlich allgemeinen Beifall finden, und bekannter Maaßen fand er ihn auch ehedem nicht. Wie nun? wenn die Epikurer sich auf ihr Gefühl beruften — irre ich nicht, so thaten sie es — und dieser sittlichen Pralerei das Dasein! so mancher unangenehmen Empfindungen entgegen setzten, unter welchen selbst der Stoische Weise zu leiden habe?

Krates. Hierauf gaben sie folgende achtungswerthe Antwort: „Die Tugend des Weisen soll dadurch geübt werden." In so fern konnten sie sich immer etwas emphatisch ausdrücken, daß das unverschuldete Uebel für den Weisen keins sei, weil man es als ein Mittel ansehen müsse, ihn seiner Bestimmung näher zu führen, d. h. ihn in der Tugend zu üben. Hierauf kommt das ganze Raisonnement der Stoiker hinaus, wenn sie die Providenz in Rücksicht des Uebels vertheidigen *).

Theokles. Unstreitig liegt hierin viel Wahres; aber den neuern Zeiten war es vorbehalten, die Sache weit tiefer zu ergründen. Sie haben doch die Theodicee des unsterblichen Leibnitz gelesen?

Krates. Auch manche andere Schriften, welche daher geflossen sind, und die, wie ihre Verfasser

*) S. z. B. das schöne Stück des Seneca: de providentia.

selbst versichern, noch um ein merkliches mehr leisten, als das Werk ihres großen Vorgängers.

Theokles. Und wenn Sie diese Schriften mit aller Unparteilichkeit gelesen haben — —

Krates. Dann müßte ich auch Ihrer Meinung sein? — in Absicht des Uebels mit ihnen einstimmig denken? Nein, Theokles, das folgt nicht. Das Dasein des Uebels ist nicht zu leugnen.

Theokles. Wer leugnete denn dieses?

Krates. Leibnitz! — Dies ist das erste Paradoxon seiner Theodicee, daß er das Uebel eine Privation nannte. Dieser Gedanke, so wie die ganze Theodicee, war für das Leibnitzische Zeitalter sehr auffallend. Die Frage vom Uebel war in den Zeiten der Unwissenheit und scholastischen Spitzfindigkeiten immer nur auf Augustinische Weise beantwortet worden. Die Welt war gut erschaffen; aber der durch den Satan verursachte Sündenfall der ersten Menschen, die dadurch entstandene Erbsünde, die zur Strafe dafür vom Schöpfer selbst mit dem Saamen des Todes und des Verderbens geschwängerte Erde, und der mächtige Antheil, welchen jener unsaubere Geist an der Beförderung des moralischen Bösen immerfort nimmt; dies waren die Quellen des Uebels! Da von den Zeiten des Descartes an der Geist des metaphysischen Nachdenkens anfing allgemeiner zu werden: so konnte es wohl nicht fehlen, die wichtige Frage vom Uebel beschäftigte eine Menge Köpfe. Als endlich der scharfsinnige Bayle äußerst spitzfündige Einwürfe aus dem Da-

sein des Uebels gegen die Vollkommenheiten der Gottheit machte, und, statt sie auflösen zu wollen oder zu können, sich mit einem Salto mortale in das Augustinische System zu seiner Sicherheit hinein warf: so war der denkende Theil des Zeitalters von keiner gemeinen Erwartung gespannt, wie diese Frage würde beantwortet werden. Hier trat denn das größte Genie seiner Zeit auf, und entschied mit Scharfsinn sowohl als mit ungemeiner Behutsamkeit die Frage vom Uebel. Das damalige theologische System, voll der crassesten Begriffe von Erbsünde, und was dahin einschlägt, schien in seinen Würden zu bleiben, und die göttliche Weisheit und Güte gerechtfertigt zu sein. Das Uebel in der besten Welt galt nun für nichts weiter als für eine Privation. — Viele glaubten, alles was Leibnitz gesagt hätte, wäre völlig neu; aber, die Sache genau angesehen, hat er alten Ideen nur eine neue Zusammenstellung gegeben.

Theokles. Das heißt wohl mehr behaupten, als Sie beweisen können.

Krates. Was ich gleich beweisen werde. Er nannte das Uebel eine bloße Abwesenheit des Guten — so wie Epikur das Vergnügen eine Abwesenheit des Schmerzes. — Es scheint paradox zu sein, etwas, dessen Dasein jedermann eben so unleugbar als seine Existenz fühlt, zu einer bloßen Privation zu machen. Da er nun — —

Theokles. Man muß genau Acht haben, Freund, wie Leibnitz sich hierüber erklärt.

Krates. Dies ist billig; denn seine Privation kommt endlich auf die Idee hinaus, daß sich, zufolge der Einschränkung, die jedes Geschöpf, als Geschöpf, habe und haben müsse, das Uebel nicht trennen lasse. Die Gottheit habe aber die Geschöpfe nicht deswegen hervorgebracht, weil sie eingeschränkt wären, sondern zum möglichsten Genusse der Glückseligkeit; aber mit dem Begriffe Geschöpf sei auch der der Einschränkung (als Quell unangenehmer Empfindungen) unzertrennlich verbunden. Kommt nicht hierauf jene Privation hinaus?

Theokles. So ist es.

Krates. Halten Sie diese Idee für neu?

Theokles. Für neu.

Krates. Eben so hatten sich schon die Stoiker hierüber erklärt! Hier sehe ich den Gellius in Ihrer Bibliothek, und ich lese Ihnen so gleich eine Stelle daraus vor, die nicht deutlicher sein könnte. „Existimat Chrysippus, non fuisse hoc principale naturae consilium, ut faceret homines morbis obnoxios. Nunquam enim hoc conveniisse (ait) naturae auctori parentique omnium bonorum. Sed cum multa, inquit, atque magna gigneret poneretque aptissima atque utilissima: alia quoque simul agnata sunt incommoda iis ipsis, quae faciebat, cohaerentia: eaque non per naturam, sed per sequelas quasdam facta dicit, quod ipse appellat κατα πα-

ξακολουθησιν *)." Ich könnte mehrere ähnliche Stellen aus den Schriften der Stoiker anziehen; allein wir haben keine weiter nöthig. Sie sehen hieraus, daß die Hauptidee in der Theodicee sehr alt ist.

Theokles. Alt oder neu — wenn sie nur wahr ist!

Krates. Heißt Ihnen dieses nicht die Macht der Gottheit einschränken?

Theokles. Ich bitte Sie, Freund, können Sie sich Geschöpfe ohne Einschränkung denken? Die Allmacht kann doch das Unmögliche nicht möglich machen. Und wenn nun mit dem Begriff der Einschränkung zugleich der des Uebels verbunden ist?

Krates. Wenn!

Theokles. Sie zweifeln daran?

Krates. Wenn er es nun nicht nothwendiger Weise wäre? und er ist es zuverlässig nicht! A priori denkt die Vernunft zu dem Begriffe Einschränkung den des Uebels nicht hinzu: wie könnte sie dieses? denn diese Synthesis ist aus der Erfahrung. Die Einschränkung des Triangels z. B. ist, daß drei und nicht mehr Linien die Figur umschließen. Daß er also nur drei Linien, und als Triangel nur so viel haben kann, dies ist seine Privation, seine Einschränkung; aber wo ist a priori die Synthesis des Uebels?

Theokles. Eine andere Sache ist es mit der Erfahrung.

*) Noct. Attic. VI. c. 1.

Krates. Wir wollen einen Blick auf die Phänomena werfen. Jedes leblose Geschöpf hat seine Einschränkung, d. h. eine gewisse Form seines Stoffs, ein gewisses bestimmtes Maas von Kraft, welche es äußert, wodurch es gerade das ist, was es sein soll. Die Rose z. B. bestehet aus einer von andern Pflanzen sich unterscheidenden Holzart, aus einer Summe von Blättern, die der Gattung zukommen muß; sie strömt einen eben dieser Gattung zukommenden Blumenduft aus, u. s. w. Dies ist ihre Einschränkung, und sie kann z. B. nicht die Blätter des Orangenbaums, und den Geruch der Lindenblüte haben, wenn sie Rose bleiben soll. Wo ist hier mit dem Begriff der Einschränkung nothwendiger Weise der des Uebels verbunden?

Theokles. So ist doch wenigstens kein lebendiges Wesen davon frei.

Krates. Dieses Urtheil gründet sich auf die Summe unserer Erfahrungen. Allein darf ich die Erfahrung, daß jedes lebendige Wesen dem Uebel unterworfen ist, in die außersinnliche Welt hinüber tragen, und folgenden Schluß machen: „Weil mich die Erfahrung lehrt, daß jedes lebendige Wesen Uebel zu erleiden hat, und eben diese Erfahrung Mir kein Mittel zeigt, wie es davon frei sein könnte: so ist es unmöglich, daß selbst die Allmacht und Weisheit der Gottheit ein Geschöpf anders denken und schaffen könne, als mit gewissen Uebeln?“ Der Mensch also, der hier das bescheidene ἐπέχειν beobachten sollte, der nie aus seinen Gedanken sich

heraus winden kann, stützt sich auf sein Bißchen sinnliche Erfahrung, beginnt seinen Flug in die außersinnliche Welt, mißt nach seiner Erfahrung die Gränzen der Allmacht, und entscheidet ohne Bedenken, was sie schaffen, und was sie ein für allemal nicht schaffen könne!

Theokles. Dies halte ich für Sophisterei.

Krates. Vielleicht, weil sie mit Grunde nichts darauf antworten können!

Theokles. Lassen Sie uns weiter gehen. Wie nun? wenn in der Welt alle mögliche Grade von Vollkommenheit und Glückseligkeit nothwendig waren, so daß der Geringere des Größern wegen da sein mußte? Eine kunstvolle Maschiene z. B. kann doch nicht aus lauter Triebrädern bestehen — —

Krates. Ich sehe, wo Sie hinaus wollen. Der Theil muß für das Ganze mit leiden! Eben dies scheint auch Leibnitz zu behaupten; denn er hält es nicht für unwahrscheinlich, daß unsere von so manchen Uebeln beunruhigte Erde zur Glückseligkeit anderer Weltcörper beitrage. Das Wie? begreiffe ich freilich nicht. Heißt dies nicht ebenfalls die Macht des höchsten Wesens einschränken? Auch hier wird unsere kleine Erfahrung, daß z. B. in der bürgerlichen Gesellschaft ein Theil des Ganzen wegen leidet — welches ich noch dazu für unmoralisch halte — oder daß, wie Sie sagten, in einem Kunstwerke ein unbedeutender Haake des Ganzen wegen da sein müsse; diese Erfahrungsidee wird ebenfalls sehr unschicklicher Weise, wie mich dünkt, in die

außersinnliche Welt hinüber getragen, und die Behauptung gewagt: „Die Gottheit war genöthigt, den Theil um des Ganzen willen leiden zu lassen!“ Uebrigens hat Leibnitz auch hierin nichts eigenes, sondern die Stoiker zu Vorgängern *).

Theokles. Dem sei! Wenn ich Ihnen auch noch so viel einräume, so wird die Erfahrung wenigstens so viel mit Gewißheit lehren, daß das Uebel seine wahren Vortheile nach sich ziehe. Erstlich aber kommt es mit darauf an, daß man sich richtige Vorstellungen von dem Uebel mache, und nicht mit hypochondrischer Laune da wahres Uebel zu finden glaube, wo nichts als Scheinübel ist.

Krates. Mit Ihrem Unterschiede zwischen Scheinübel und Scheinglückseligkeit ist wenig oder nichts anzufangen. Beides ist eine Sache des Gefühls; die Vernunft kann nicht gebieten, was und wie ich fühlen soll. Was ich nun für ein Uebel halte, wenn es gleich an sich keins ist, oder wovor ich mich fürchte, ob ich gleich nach genauerer Untersuchung es nicht nöthig hätte, ist für mich allemal wahres Uebel. Wir brauchen im Grunde auf nichts weiter zu hören, als auf die gemeinsame Stimme des ganzen Menschengeschlechts; und da ertönt uns von allen Seiten, daß das Uebel, ungeachtet der zahllosen Menge des Guten auf dieser Erde, sehr groß ist. Ja es heißt, meinem Gefühle nach, auf eine

*) Man sehe des Maximus Tyrius Dissertation: τὰ θεὸς τὰ ἀγαθὰ ποιοῦντος, πόθεν τὰ κακά; Tom. II. ed. Reiske, besonders p. 283.

grausame Weise des menschlichen Elends spotten, wenn man, mit der Theodicee in der Hand, beweisen will, daß das Uebel auf unserer Erde so gut als gar keins sei *). Es ist unleugbar groß!

Theokles. Aber doch bei weitem nicht so groß, als es manchem zu sein scheint. Ich weiß wohl, wie sehr es gewisse genievolle Schriftsteller zusammen gehäuft, mit welcher Engbrüstigkeit sie darüber geseufzt, wie sie allenthalben die krellsten Farben zu ihrem Gemählde gewählt haben.

Krates. Ich gestehe zu, daß z. B. Rousseau, Maupertuis, Helvetius, Voltaire, und der Verfasser des so vollständigen Karlsbergs u. a. die Farben mit unter etwas stark aufgetragen haben. Aber sind das scheinbare Uebel, wenn ich die Schauplätze des Elends ansehe, wo Hunger, Pest, Erdbeben, Krieg und sein schreckliches Gefolge, Menschen zu Tausenden hinweg raft? Sind das scheinbare Uebel, wenn ich fast keinen einzigen

*) Wie ganz anders urtheilt Kant! „Man muß sich sehr schlecht auf die Schätzung des Werths des Lebens verstehen, wenn man noch wünschen kann, daß es länger währen sollte, als es wirklich dauert; denn es wäre doch nur eine Verlängerung eines mit lauter Mühseligkeiten beständig ringenden Spiels.“ Muthmaßlicher Anfang der Menschengeschichte von J. Kant, Berl. Monatsschr. Jan. 1786. S. 24. Die beständige Hoffnung der Menschen, die auch den elendesten selten ganz verläßt, daß es noch einmal hienieden besser mit ihnen werden könne, läßt sie das Uebel von so mancherlei Art ertragen, welches ohne diese schmeichelhafte Hoffnung wohl nicht geschehen würde:

From the dregs of life hope to receive
What the first sprightly running could not give.

Menschen finde, der nicht bald dieses, bald jenes empfindliche Leiden zu erdulden hätte, oder erduldet hat? Ist es z. B. ein scheinbares Uebel, daß in dem gegenwärtigen Kriege mit dem Türkischen Reiche bei der Einnahme nur von ein paar Festungen mehr als dreißig tausend Menschen auf das schrecklichste den Kampfplatz mit ihrem Blute gefärbt haben? Doch wo wollte ich aufhören, wenn ich hierbei nur ein wenig in das Detail gehen wollte?

Theokles. Es ist nicht zu leugnen, daß auch der Anhänger des Optimismus bei einem Anblicke der Art, vielleicht auch nur bei der Vorstellung davon, äußerst überrascht, anfangs wohl tief davon gerührt wird.

Krates. Ich möchte ihn auch außerdem nicht zu meinem Freunde haben!

Theokles. Aber nun fängt seine Vernunft an, dies alles von der rechten Seite anzusehen.

Krates. Vermuthlich um den Schein vom Wahren gehörig abzusondern! Lassen Sie doch hören!

Theokles. Findet er z. B. hundert tausend und mehrere Menschen abgezehrt von der Hungersnoth dem offenen Grabe entgegen wanken, so vertheilt er solche in seinen Gedanken unter die Millionen, welche gesättigt sind; die vier, fünf tausend Elende, die z. B. ein London-Infirmary zusammen einschließt, vertheilt er unter die Gesunden der Stadt oder des ganzen Königreichs; die zwanzig tausend Unglückliche unter den Trümmern von Messina vertheilt er unter die, welche in jenem Lande in ihren unerschütter-

ten Wohnhäusern ruhig ihres Lebens genießen; die zwanzig, dreißig tausend Sterbende und Jammernde auf dem Schlachtfelde vertheilt er unter die Lebenden eines ganzen Reichs u. s. w. So wird man am Ende des Uebels unter dem Guten fast gar nicht mehr gewahr!

Krates. Ich glaube, Sie wollen mich zum Besten haben! Wird denn das Uebel dadurch wirklich kleiner, als es ist, daß Sie es so wohlthätig umher vertheilen? Und wenn Sie z. B. die funfzehen tausend Menschen, die bei Oczakow zerfleischt wurden, nicht allein auf dem ganzen Erdboden, sondern noch dazu im Monde, im Sirius und noch einer Menge Fixsterne vertheilen, um sie so weit als möglich aus einander zu bringen: sind sie deswegen weniger elend? Und haben Sie hiermit das Uebel aus dem Universum hinaus repartirt? Kann so etwas einen einzigen Unglücklichen trösten, ihm mit wichtiger Mine zuzurufen, es gebe nur wenig Uebel, weil so viel Menschen das nicht litten, was Er jetzt auszustehen habe? Was dürfte mir wohl mit allem Rechte ein zum Krüpel geschossener Soldat auf der Wahlstatt antworten, wenn ich zu ihm sagte: „Freund! es hat mit deinem Uebel wenig oder nichts zu bedeuten; du wirst dich sogleich davon überzeugen, wenn du nur auf jene Regimenter einen Blick werfen willst, welche mit gesunden, unverletzten Füßen jetzt abmarschiren.“ Gewiß, Theokles, der Leibnitzische Optimismus ist oft äußerst falsch angewendet worden, so daß man jezuweilen mit Recht in das Urtheil eines

bekannten Schriftstellers einstimmen darf: c'est la rage de soutenir, que tout est bien, quand on est mal.

Theokles. Das Uebel, Freund, soll ja auf diese Weise nicht weggeleugnet werden; eine solche Vertheilung soll nur dazu dienen, Zweifler zu überzeugen, daß es von der Menge des Guten weit überwogen wird.

Krates. Welcher Mensch ist aber im Stande, zu berechnen, was Menschen und Thiere auf diesem Erdboden unangenehmes empfinden? Wer kann das? Das Factum, daß jedermann über das Uebel theils häufiger, theils seltener klagt, liegt vor Augen.

Theokles. So wollen wir dabei nicht übersehen, daß es auch großen Nutzen schafft. Und ist dieses; so wird die göttliche Güte bei Zulassung desselben gerechtfertigt bleiben.

Krates. Diese Idee ist wichtig. — Auch die Stoiker behaupteten, daß es von der Gottheit, des moralischen Nutzens wegen, sei zugelassen worden, nämlich um den Menschen in der Tugend zu üben, ohne Rücksicht auf die dadurch zu erlangende Glückseligkeit. Diese Idee ist erhaben, sie ist vernunftmäßig *). Man hätte, dünkt mich, nicht weiter

*) Les orages sont utiles au dévéloppement moral de l'homme, sagt Guibert in der Eloge auf den großen König, L'ame s'éleve et se murit au milieu d'eux, et elle reçoit la force de resister aux évenements de la vie. Ainsi le plus beaux colosses des forêts du Nord s'y durcissent par l'aprête du climat et s'y forment d'avance par l'impetuosité de vents, à braver un jour sur les

gehen sollen. Aber verschiedene Schriftsteller neuerer Zeit haben diesen Schritt gewagt, und — was Leibnitz unterließ — zu zeigen versucht, daß das Uebel lauter gute Folgen habe; daß es allemal Glückseligkeit hervorbringen müsse.

Theokles. Was finden Sie widersprechendes darin?

Krates. Daß sie einen Zirkel machen. Das Uebel, sagen sie, muß nothwendiger Weise gute Folgen für die Glückseligkeit haben, weil Gott höchst gütig ist, und unbedingt nichts anders als die Glückseligkeit will. Diese Idee, welche sie erst aus der Betrachtung der Welt erweisen wollen, setzen sie hiermit schon als erwiesen voraus, um ihren Satz behaupten zu können. Daß das Uebel Glückseligkeit wirke oder veranlasse, ist ein bloßer Erfahrungssatz: gestehen Sie dieses ein?

Theokles. Ja; denn aus der Natur des Uebels kann nicht dargethan werden, daß es Quell nachheriger Glückseligkeit sei. —

Krates. Dies gestehen Sie also ein? Wenn mich nun die Erfahrung in Absicht des überwiegenden Vortheils, welchen das Uebel gewähren soll, im Stiche läßt? Wenn es einmal zufälliger Weise Gutes hervorbringt, ein andermal wieder nicht?

abymes de l'Ocean de plus grandes tempêtes. Eloge etc. p. 4. à Londres.

Theokles. So schließe ich, daß es da wohl auch einmal Glückseligkeit hervorbringen werde, wo meine Erfahrung nicht zureicht.

Krates. Und der Grund zu dieser Erwartung?

Theokles. Weil Gott höchst weise und gütig ist.

Krates. Das ist ja eben der Satz, den Sie aus der Erfahrung, d. h. aus der Betrachtung der sichtbaren Welt erst beweisen müssen; und das Uebel ist eben dasjenige, was dem allgemeinen Weltendzwecke der Glückseligkeit geradezu widerstreitet, folglich die Frage, ob Gott allgütig ist, völlig in Zweifel läßt. Aus diesem Zirkel können Sie, nach Ihrer Methode, in Ewigkeit nicht heraus kommen. Man hat auch seit einiger Zeit mancherlei über die einzelnen Vortheile geschrieben, welche Leiden und Widerwärtigkeiten hervorbringen sollen. Die Resultate, welche aus dergleichen einzelnen Beobachtungen gezogen werden, bleiben allemal einseitig und ungewiß, und haben keinen andern als einen ascetischen, pädagogischen, oder auch psychologischen Werth.

Theokles. Können doch auch zur Beruhigung der Leidenden beitragen?

Krates. Auch dieses können sie; denn es kommt dabei auf die Personen an, welche des Trostes bedürfen. Doch dies gehört in die Ascetik, folglich nicht hierher.

Theokles. Uebrigens glaube ich doch, daß die höchste Güte des Schöpfers vollkommen erwiesen ist,

wenn man, nach dem Maße unserer Erfahrung darthun kann, daß alle Kräfte in der Natur gut sind, d. h. daß sie ihrem Wesen nach auf nichts anders als auf Glückseligkeit wirken. Ist dieses, so muß man gestehen, daß nichts positiv böse in der Welt ist.

Krates. Glauben Sie im Ernste, daß ein solcher Beweis befriedigend kann geführt werden?

Theokles. So weit unsere Erfahrung reicht — ganz gewiß! Und ich dächte, es wäre schon geschehen.

Krates. Ja man hat den Versuch gemacht. Nur vor einigen Jahren hat ein sehr angenehmer Schriftsteller, Herr Villaume, durch eine weitläuftige Induction solches zeigen wollen.

Theokles. Auch wohl wirklich gezeigt!

Krates. Herr Villaume, dies kann ich nicht bergen, scheint uns im zweiten Bande seines Werks: Ueber den Ursprung des Uebels, eine Welt abgebildet zu haben, aus welcher die moralische Vernunft, so wie die Dichter aus der Platonischen Republik, auf ewig verbannt worden. Um das moralische Böse mit seinem Optimismus in Harmonie zu bringen, beraubt er den Menschen aller Freiheit, damit er wollen müsse, was der Schöpfer will. Dieser will unbedingt die Glückseligkeit, der Mensch will sie auch, denn er hat einen unvertilgbaren Reiz dafür. Der Mensch mag überhaupt thun, was er will, so thut er allemal, was der

Schöpfer will *). Die Vernunft hat das Geschäft auf sich, Mittel zur Glückseligkeit aufzusuchen; und da der Mensch allemal nach demjenigen Gedanken bei seinen Handlungen entscheidet und entscheiden muß, der ihm den meisten Vortheil zu versprechen scheint, so war ihm die Freiheit schlechterdings zu nichts nutze. Nun aber, da das, was wir Moralität nennen, keinen andern Werth hat, als in so fern es Glückseligkeit hervorbringt, oder dazu mitwirkt: so ist auch das moralische Böse bei weitem nicht so groß, als man dem ersten Anscheine nach glauben könnte; denn auch die so genannte Immoralität bringt ja ebenfalls angenehme Empfindungen hervor, und befördert folglich den Endzweck der Welt, die Glückseligkeit. Jede Kraft, welche Laster und Schandthaten hervorbringt, ist doch ursprünglich gut; denn alles, was der Mensch will und thut, ist Folge seines Glückseligkeittriebes, und dieser ist an sich allemal dem Willen Gottes gemäß, welcher unbedingter Weise die Glückseligkeit der Welt will. — Herr Villaume pflegt sich noch weit auffallender auszudrücken. — Ich gestehe aufrichtig, daß ich lieber ein Spinozist oder Epikurer sein möchte, als unter der Regierung einer so unmoralischen Gott-

*) Eine einzige Probe von dieser Art Philosophie: „Wie verhält sich Gott zu den Irrungen des Menschen? Ist Er's nicht, der die Gelegenheit schafft? der durch die Umstände die bösen Gedanken erweckt? der durch den Gegenstand die Begierde reizt? Und woher die Eingeschränktheit des Menschen? Nicht wahr, von Gott? Und die Begierden, die Leidenschaften? Nicht wahr, auch von Ihm?" Villaume im a. W. B. 2. S. 264.

heit leben. „Zittert, Frevler, nicht vor eurem Lohne“ muß man hier mit dem sublimen philosophischen Dichter *) ausrufen:

Wandelt freies Blicks zu Gottes Throne,
Mit des Aedlen Schatten einen Pfad!
Tretet vor ihn, alle seine Puppen,
Und gesellt euch, wunderbare Gruppen,
Horia und Gvelfe Leopold!

Wenn mich ein ungerechter Richter um das Meinige bringt, und meine verarmten Kinder darüber im Elende schmachten müssen; wenn ein Straßenräuber mich verwundet und ausplündert; ein schamloser Wollüstling mein Weib zur Untreue verführt, und mein Haus in einen Kampfplatz der Zwietracht verwandelt: dann soll sich meine Vernunft überreden, daß jene Scheusale das haben thun müssen, und wirklich gethan haben, was der Wille des Schöpfers war? daß der eine mich betrogen, der andere mich ausgeplündert, der dritte mein Weib verführt habe, jeder um seinem Glückseligkeitstriebe zu gehorchen, d. h. an seinem Theile den höchsten Zweck der Welt zu befördern?

Theokles. Freund, Sie stellen dieses System von der gehässigsten Seite auf!

*) Heydenreichs Ode an die Freiheit des Menschen, in dessem Natur und Gott nach Spinoza, B. I. S. 23.

Krates. Nein, Theokles, es stellt sich selbst von dieser Seite auf; und viel Scharfsinn gehört auf keinen Fall dazu, dem Menschen die Freiheit abzudisputiren, worüber ich mich jedoch hier nicht ausbreiten will.

Theokles. Es sei; aber Sie mögen eine Naturkraft untersuchen, welche Sie wollen: so müssen Sie hoffentlich, auch wider Willen, zugestehen, daß sie alle auf die Glückseligkeit abzielen; und Ihre Einwendung, von Seite der Moralität hergenommen, hat kein Gewicht, wenn es erwiesen ist, daß auch die Kräfte, aus welchen wir die Laster entstehen sehen, ursprünglich gut sind, d. h. auf nichts anders, als auf die Glückseligkeit abzwecken.

Krates. Ja, wenn dies nur zu erweisen wäre! Wie weit reicht denn unsere Erfahrung in dem Weltall, in Absicht der Zeit und des Raums? Kann ich bestimmen, ob das, was für mich Glückseligkeit ist, nicht der Grund zum Elende meiner Kinder sein werde? Weiß ich, ob der gegenwärtige Wohlstand eines Staates nicht einst der Quell seines Unglücks sein wird? Die Erfahrung lehrt uns nichts mit Gewißheit, als daß ein beständiger Wechsel des Guten und Bösen ist.

Theokles. Ich dächte wohl mehr, denn — —

Krates. Nichts weiter als so viel. — Immer wirkt eine und dieselbe Kraft abwechselnd Leben und Tod. Jeder sinnliche Genuß trägt allemal etwas zur Zerstörung des Thiers bei. Das Leben und der Genuß ist, so weit unsere Erfahrung reicht, groß und

unübersehbar; aber da ist auch kein Wesen, welches die Kraft seines ganzen Daseins ausdauerte. Alles eilt gleichsam wie auf den Flügeln des Blitzes dahin! Man rechnet auf jede Minute 80 Menschen, die auf diesem Erdboden gebohren werden; aber eben so viel sinken in eben dieser Minute wieder in das Grab; da ist kein Augenblick, wo die Natur nicht eben so viel wegzehrte, als sie erzeugt und ernährt. Was läßt sich wohl bei diesem beständigen Wechsel des Lebens und des Todes, der Ernährung und der Zerstörung, des Vergnügens und des Schmerzes, bei dieser unaufhörlichen Ebbe und Fluth des Glücks und Unglücks für ein letzter absoluter Zweck annehmen? Und dazu der moralische Mißklang! So viel verkannte, verachtete und oftmals verfolgte Tugend! So viel gekröntes Laster! Da ist mir, als hätte ein übelwollendes und schadenfrohes Wesen die Nummern von Glückseligkeit für die freien moralischen Geschöpfe in seiner Urne zusammen gerüttelt, und dem Zufalle befohlen, die Loose zu ziehen! Wo ist irgend ein Ausweg aus der Dunkelheit dieses moralischen Labyrinthes?

Theokles (nach einer kleinen Pause). Das zukünftige Leben!

Krates. Hier habe ich Sie erwartet! — Und dazu können Sie unmöglich die Data aus der Betrachtung der sichtbaren Welt nehmen, weil Sie selbst einsehen müssen, daß sie hier gänzlich fehlen. Die Hoffnung eines andern Lebens gründet sich auf den Glauben an eine vollkommene moralische

Welt, wo die Glückseligkeit im gemessensten Verhältnisse mit der Würdigkeit derselben stehen muß. — Aus unserer bisherigen Unterredung haben wir, dünkt mich, so viel eingesehen, daß die sichtbare Welt die Gründe, einen allgemeinen Endzweck der Welt anzunehmen, zwar zu enthalten scheint, aber nicht wirklich enthält. Wir haben gefunden, daß sich aus dem Kunstvollen in der Natur auf ein großes Bildungsvermögen in derselben schließen läßt, aber nicht auf ein allweises Wesen; daß wir eben so wenig ausmachen können, ob dieses Wesen allgütig sei, weil die sichtbare Welt uns keine befriedigenden Data giebt, um anzunehmen, daß Glückseligkeit der letzte Zweck der Welt sei; daß uns auch die ungleiche Vertheilung der Glückseligkeit, im Verhältnisse gegen die Würdigkeit derselben, nicht auf das Dasein eines allgerechten Wesens schließen läßt. Mit einem Worte, der ganze physikotheologische Beweis scheint nicht zuzureichen, um einen beruhigenden Glauben an das Dasein Gottes hervor zu bringen. Die Unsterblichkeit der Seele postulirt die Vernunft unnachlaßlich; aber in der sichtbaren Welt ist nichts, was uns zu dieser Hoffnung berechtigen könnte. Da nun aber unsere Vernunft eine Gottheit fordert, welche nicht allein die höchste Macht und den höchsten Verstand, sondern auch den vollkommensten guten Willen habe, folglich der Urquell alles moralischen Guten, und der gerechteste Regent der freien Geschöpfe sei; so müssen wir wohl einen andern Weg einschlagen, um zum ver-

nünftigen Glauben an ein solches Wesen zu gelangen.

* * *

Es mag mit diesem Dialoge hier genug sein, wobei ich keine andere Absicht habe, als zu zeigen, daß die Naturbeobachtung nicht hinreiche, einen Vernunftglauben an das Dasein eines von der Welt verschiedenen Wesens, welches die höchste Macht, den vollkommensten Verstand und den besten Willen habe, zu begründen, wofern nicht die moralische Vernunft aus ihren eigenen Mitteln das Wichtigste hinzu thut. Dies ferner zu zeigen, war Anfangs meine Absicht, nämlich Kants moraltheologischen Beweis, der jetzt so viel denkende Köpfe beschäftigt, so deutlich als möglich meinen Lesern aus einander zu setzen. Allein da dieses vor kurzem von einem tiefdenkenden Weltweisen so gut ausgeführt worden, daß ich ihn abschreiben müßte, wenn ich ihn erreichen wollte: so kann ich nichts bessers thun, als denjenigen, welche Bedürfniß für diese Art der Untersuchung in sich fühlen, des Herrn Professor Heydenreichs Betrachtungen über die Philosophie der natürlichen Religion zu empfelen, besonders den zweiten Band, in welchem sich eine tiefgedachte Erörterung des genannten moraltheologischen Beweises findet. Zwar bedarf der Verfasser meiner Empfelung im geringsten nicht; aber ihm öffentlich hiermit meine innigste Hochachtung an den Tag zu legen, kann ihm von einem Manne nicht mißfallen, der das Gute in ihm selbst und in seinen Schriften hochschätzt, aus keiner andern Ursache, als weil es gut ist.

BIBLIOTHECA REGIA MONACENSIS.

Anhang zum fünf und dreißigsten Capitel des dritten Buchs.

Der Akademiker äußert in diesem Capitel den Gedanken: „daß ein tiefes Gefühl für Tugend und Laster in dem Herzen der Menschen verborgen liege, welches unabhängig von dem Einflusse wirke, welchen der Gedanke vom höchsten Wesen auf sie haben könne.“ „Man nehme, schließt er, dem Menschen dieses Gefühl, und es hat mit der Tugend ein Ende!“ Allerdings ein wichtiger Gedanke! Cicero hat unstreitig dieses Urtheil, welches er dem Akademiker in den Mund legt, aus der vielfältigen Erfahrung seines politischen Lebens, welches ihn mit einer seltenen Menschenkenntniß bereicherte, abgezogen. Seine Laufbahn fiel gerade in die Zeit der Republik, da von innen so wohl als von außen alles beitrug, alle nur möglichen Keime menschlicher Unsittlichkeit, ja man kann ohne Anstand behaupten, die unerhörtesten Laster auf das üppigste emporschießen zu lassen. — Eine gränzenlose Habsucht, um sich den ausschweiffendsten Luxus zu verschaffen, hatte sich aller Gemüther, durch alle Stände hindurch, auf das unumschränkteste bemächtigt; der Luxus stieg zu einer solchen Höhe, daß die Ueppigkeit der schwelgerischten Städte unserer Zeit noch ein wahres Bild der Frugalität dagegen ist. Die Griechen waren hierin die Lehrmeister ihrer Ueberwinder; aber bald wurden sie von ihren Schülern hinter sich gelassen. Die vornehmste Ursache dieses überall um sich greiffenden und alles verschlingenden Luxus war, dünkt mich,

diese: daß die Römer durch Eroberung der schönsten Asiatischen Reiche sich so schnell aus ihrer Mittelmäßigkeit zum Besitz so unermeßlicher Reichthümer erhoben hatten. Die Erfahrung lehrt, daß eine Nation, die durch Industrie und Handlung nach und nach reich geworden, immer einen gewissen ökonomischen Geist behält; aber eben so allgemein ist auch die Erfahrung, daß derjenige, dem der Besitz des Reichthums keine Mühe gekostet hat, sehr selten damit umzugehen weiß. Dies war der Fall bei den Römern. Nicht ihrer Industrie, sondern dem Glücke der Waffen hatten sie jene Reichthümer zu verdanken. Sie machten es daher wie große Glücksritter, die in wenig Tagen mit den Summen wieder fertig sind, die sie par quelque correction de la fortune ohne Mühe erbeutet haben. — Ausschweiffender Luxus zieht natürlicher Weise Habsucht nach sich, nicht um zu besitzen, sondern um zu genießen. Niederträchtigkeit und Ungerechtigkeit aller Art sind genau damit verbunden. Bedarf es mehr, um alle mittheilende Neigungen bei einer Nation zu ersticken? Und so war es um diese Zeit bei den Römern; sie waren ein Hauffe vollendeter Egoisten, wenige edle Seelen davon ausgenommen. Und ihre Religion? — die Religion der alten Völker — versteht sich, die allgemeine Volksreligion — wirkte von Seiten der Macht der Götter und desfalls in den menschlichen Gemüthern entstehenden Furcht; und Furcht vor einem mächtigern Wesen wirkt nie Tugend; denn wer darf einen solchen Sklavensinn Tugend nennen? Und auch dieser Art Religion standen um diese Zeit mächtige Hindernisse im Wege. — Aus Griechenland und

Asien waren mit dem übrigen Luxus zugleich viele philosophische Secten, als ein Luxus des Geistes, eingezogen. Die Stoa hatte nur wenig praktische Anhänger; man bewunderte ihre Moral in den Hörsälen, und übte das Gegentheil davon aus. Die Epikureische hingegen war die Lieblingsweisheit der vornehmen Römer. Skeptische Akademiker disputirten wider alles, und machten alles ungewiß; zumal da so manche peregrinirende Philosophen, die durch ihr Talent Unterhalt und bei den Vornehmen gute Tafel suchten, nichts weniger als die Philosophie, sondern ihr werthes Selbst zum Zwecke hatten. Dieses Reiben verschiedener Schulen gegen einander, wo z. B. die eine die Volksgottheiten sophistisch vertheidigte, und die andere laut darüber lachte, konnte keine andern Folgen haben, als daß sich eine gewisse Lauigkeit in der Religion auch über die im Denken völlig subalternen Köpfe und niedere Bürger in Rom verbreitete. So sah es damals in Absicht der Moralität aus; so wenig Stützen, so wenig Antriebe hatte sie! — Welchen Unterricht erhielt das Volk in der Moral? Und doch war, im Ganzen genommen, die Summe der Laster noch nicht so groß, daß die bürgerliche Gesellschaft so gleich darüber hätte zu Grunde gehen müssen; denn veränderte sich auch ihre Form, so lösten sich doch nicht alle Bande derselben auf. — Cicero giebt hier in dem Munde des Akademikers das dem Menschen ins Herz gelegte tiefe Gefühl für Tugend und Laster zur Ursache an, welches durch keine physische und geistige Kraft gänzlich könne vertilgt werden. Und so ist es unstreitig.

Wer selbst in unsern Tagen die Menschen nur ein wenig beobachtet, wird ein gleiches Urtheil fällen müssen. Man betrachte unter den Christen das gemeine Volk, zumal die Landleute; wie kläglich ist meistentheils der Unterricht, welchen die Jugend in der Sittenlehre empfängt, weil diejenigen, die ihn ertheilen, meistentheils nicht einen einzigen richtigen Begriff von Pflicht und Verbindlichkeit haben. Unstreitig ist eben dieses angebohrne Gefühl von Recht und Unrecht die Hauptmotive desjenigen Guten, welches von ihnen ausgeübt wird. Weder politische Einrichtungen, noch empirische Klugheitsregeln, und am wenigsten die Mandate der Fürsten, würden im Stande sein, etwas auszurichten, wenn jenes nicht wäre. Jedoch dieses Gefühl ist nicht bloß Gefühl. Jeder Mensch hat von Natur Achtung für das moralisch Gute, weil es an sich gut ist; und dies ist ein Werk der Vernunft. Sie ist hierin ihr eigener Gesetzgeber, und hält sich als Vernunft verpflichtet, ihrem allgemeinen Gesetze zu gehorchen, weil es ihr eigenes höchstes Werk ist. Diese Achtung gegen das Sittengesetz findet auch dann statt, wenn dem Menschen der Glaube an das Dasein eines höchsten Wesens und an seine künftige mit Bewußtsein verbundene Fortdauer mangelt; denn auch ohne Rücksicht auf ein höheres Wesen, welches unsere Handlungen beurtheilt, ist die Vernunft durch sich selbst gleichsam genöthigt, das moralisch Gute zu achten, weil es gut ist. Und nach jenem Systeme, wo die Tugend keinen andern Werth hat, als in so fern sie ein Mittel zur Glückseligkeit ist, wird sie der Mensch gewiß, auch ohne

Glauben an das Dasein Gottes und die Unsterblichkeit der Seele lieben und ausüben, weil er nämlich Glückseligkeit von ihr erwartet. Indeß mag dies für Tugend halten, wer will, mir scheint es keine zu sein. Einem natürlichen Reize folgen, heißt auf keinen Fall moralisch handeln; übe ich nun eine so genannte gute Handlung aus, weil ich Glückseligkeit davon erwarte, so thue ich etwas, nicht um sein selbst, sondern um der Folge willen; und diese Folge hat hier nichts anders als die Befriedigung des Glückseligkeitstriebes zur Absicht, folglich einen Reiz, mit welchem die Vernunft, als moralische Gesetzgeberin, nichts zu schaffen hat. Ein Mensch z. B. der, von seinem Glückseligkeitstriebe gereizt, den Patrioten macht, und ein anderer, der Speise zu sich nimmt, um den Hunger zu stillen, oder sich gütlich zu thun, handelt einer so moralisch wie der andere, d. h. keiner von beiden. Selbst der Gedanke an die Gottheit, in so fern sie das Gute belohnt, befördert eigentlich nicht Tugend, indem auch hier der Wille des moralitätsfähigen Menschen nicht durch die Form des Sittengesetzes, sondern durch die Erwartung der Folgen seiner Handlungen in Bewegung gesetzt wird. Und die Furcht vor den Strafen der Gottheit? — „Diese Art Tugend, sagt der liebenswürdige Shaftesbury, hat eben so viel sittlichen Werth, als die Züchtigkeit einer Meerkatze unter der Peitsche." Also hätte die Vernunft, in Rücksicht auf Sittlichkeit, den Glauben an das Dasein Gottes und die genau damit zusammenhängende Hoffnung des zukünftigen Lebens nicht nöthig? Ich will die Antwort hierauf in wenig Wor-

ten zusammen fassen. Die Vernunft gebietet die Selbsterhaltung des Menschen, und dadurch ihre eigene Erhaltung: hieran zweifelt unstreitig niemand. Gesetzt nun, sie gebietet Pflichten, welche nicht vollendet werden können, ohne zugleich die Zerstörung desjenigen, der sie ausüben soll, dabei zuzulassen. Was kann die Vernunft hier thun? Das Gebot in Absicht der Vollbringung der Pflicht ist unnachlaßlich! Hier ist es unstreitig, wo sie die Unsterblichkeit der Seele, die mit dem Glauben an das Dasein Gottes aufs genaueste verbunden ist, nothwendig postulirt. Man lese hierüber des Herrn Professor Jacobs vollendetes Werkchen: Beweis für die Unsterblichkeit der Seele aus dem Begriffe der Pflicht. Die Stunden, in welchen ich es gelesen habe, gehören unter die seligsten meines Lebens.

Ende.

Register.

Die römischen Zahlen I. und II. beziehen sich auf den ersten und zweiten Theil der Anmerkungen; die arabischen aber auf die paginam.

A.

Abderiten. Von dem übeln Rufe derselben. I. 301. f.
Abuti ist niemals ganz gleich mit uti. II. 202.
Accessus lunae ad solem. II. 92.
Acerbi, finstere Männer von überspannter Moral. II. 267.
Acumina, von den Spitzen der Waffen. II. 14.
Adsoleo. Senatus, quos adsoleret etc. II. 21.
Aequabilis motus, sich gleichbleibende Bewegung. II. 65.
Aesculap soll das Sondireisen erfunden haben. II. 251. Von seiner Verehrung bei den Römern. II. 280.
Akademie, Eintheilung derselben. I. 27. Aufnahme ihrer Philosophie bei den Römern. I. 73. 78—82.
Albutius. Nachrichten von ihm. I. 267.
Alkmäo. Seine Lehrsätze. I. 184.
Amphiaraus, der Argiver, II. 9.
Anaxagoras. Beschreibung desselben, I. 172. und seiner Lehren. 173—184.
Anaxarchus, Nachricht von ihm. II. 277.
Anaximander. Seine Lehrsätze. I. 171.
Anaximenes. Seine Lehrsätze. I. 171.
Andronikus von Rhodus, Besitzer und Herausgeber der Aristotelischen Schriften. I. 97.
Anima und Animus wird promiscue gebraucht. II. 232.
Annus magnus, s. mundanus. II. 94.
Antiochus von Askalon, ein Eklektiker; I. 73. hielt es fast ganz mit den Lehren der Stoiker; 137. soll ein Vereinigungsbuch geschrieben haben. 138. 139.
Antisthenes, Stifter der Cynischen Secte. Seine Grundsätze. I. 200. 201. II. 26.

Apelliko's Bibliothek in Athen. I. 93.
Apis. Nachrichten darüber. I. 252—8.
Apollodorus, Lehrer des Zeno. I. 231.
Apollodorus, Beherrscher von Cassandria. II. 277.
Appetitus, der Trieb, sich zu erhalten. II. 176. f.
Arcesilas, Stifter der zweiten Akademie; I. 7. ein vollkommner Skeptiker. 8 — 12. Zeugnisse der Alten von ihm. 17.
Archilochus, Nachricht von ihm. II. 286.
Argo. Von diesem Fahrzeuge der Argonauten. II. 133.
Aristipp, seine Grundsätze, II. 267 —270.
Aristo. Seine Grundsätze. I. 211.
Aristoteles. Schicksal seiner Schriften. I. 94—97. Seine Ideen über die Ursache der Welt. I 202—204. Glaubte eine Providenz. 204. Ob er eine Unsterblichkeit der Seele geglaubt. 204. 205. Seine Unschuld an Alexanders Tode gerettet. 268.
Asotus, ein Wüstling, II. 267.
Athenodor. Verwechselung der Philosophen dieses Namens. I. 88.
Attikus, ein Anhänger der Epikurischen Schule. I. 104.
Attius. Von seiner Divinationsgabe. II. 11—13.
Aurum Tolosanum. II. 258.

B.

Bacca, jedes fleischichte Obst, bei welchem eine eßbare Schaale den Kern umgiebt. II. 186.
Βαδιζειν ὁδῳ. II. 38.
Blackfisch, Beschreibung desselben. II. 184.
Bruma, i. q. solstitium hybernum, der Winter. II. 61. 92.
Brutus, ein Freund der Philosophie und Wissenschaften; I. 78—80. war Stoiker und Akademiker. 80.

C.

Cälius Antipater. II. 10.
Capere tabernaculum, s. tabernaculum.
Cato, der ältere, ist der Griechischen Philosophie abgeneigt. I. 65—67.
Cato, der jüngere, Beschreibung desselben; I. 82—85. war ein Anhänger der Stoischen Philosophie. 85.
Catulus, Q. Nachricht von ihm. II. 274.

Causam philosophiae esse inscientiam. I. 1. 2.
Chrysipp. Nachrichten von ihm. I. 212. II. 47.
Cicero, gegen Brackern vertheidigt; I. 90. seine Verdienste um die Philosophie; 114—134. war Dichter; 114. verschiedener Werth seiner Schriften; 119. verlohrne Schriften desselben; 121. warum er die akademische Schule vorgezogen? 121—123. war in der Moral Dogmatiker und Eklektiker; 123. 124. seine Entschuldigungen, warum er philosophire, und dies in lateinischer Sprache versuche; 124—129. seine Klagen über Muße; 129. widrige Schicksale treiben ihn besonders zur Bearbeitung der Philosophie an. 130—134.
Cinna, Nachricht von ihm, II. 275.
Clepsydrae, s. Wasseruhren.
Cohaerentia mundi, Weltsystem. II. 203.
Coma, i q. folia. II. 68.
Consilium, Kriegslist. II. 226.
Convexus, schwebend, herabhangend. I. 161.
Coronae similitudo, Vergleichung mit einem Kranze. I. 193. Versammelte Volksmenge. II. 1.
Cratippus, ein angesehener Peripatetiker. I. 98. 99.
Cyniker, woher sie ihren Namen haben? I. 200. Nachricht von ihrer Philosophie. II. 26. 27.

D.

Demokrit. Seine Lehrsätze. I. 195—197. 236.
Devovere se pro rep. II. 16.
Diagoras, ein Atheist. I. 33—39.
Dichter. Ueber die Nachlässigkeit der ältesten Römischen Dichter im Sylbenmaaße. II. 135.
Dichtkunst, Nutzen derselben für den Redner. I. 115. Ist selten glücklich in Darstellung der Dinge, die bloß im Raume sind. II. 144. Von der Nothwendigkeit des Motivirens in derselben. II. 209—211. Von der Nothwendigkeit der Maschinerie in dem epischen Gedichte. II. 212. 213.
Dignum est, es schickt sich, ist fähig. II. 69.
Dii, bedeutet bei den Stoikern nichts anders, als die personificirten Attribute der einzigen Alles umfassenden Gottheit. II. 120.
Dintenwurm oder Dintenfisch, Beschreibung desselben. II. 184.
Diogenes Apolloniates. Seine Lehrsätze. I. 197.

Diogenes Babylonius. Nachrichten von ihm. I. 212.
Dionysius, Nachricht von ihm. II. 276. 279. 281. f.
Divinitas, i. e. immortalitas. I. 185.

E.

Empedocles. Seine Philosophie. I. 193. 194.
Ephemerus, Nachrichten von diesem Philosophen. I. 291—9.
Epikur. Beschreibung desselben. I. 149—151. Wollte von Niemanden gelernt haben. I. 242—4. War ein Egoiste. I. 278—287. Glaubte gar keine Götter. 302—6.
Epikurer waren ungezogen im Streiten, I. 59. besaßen keine grammatischen und rhetorischen Kenntnisse; I. 76. 231. ihre Lehre wird verachtet; 101. 102. findet unter den vornehmen Römern Anhänger, 103—113 Beschreibung ihrer Philosophie, 216—218. und Theologie, 218—230. waren unwissend in der Naturlehre, II. 89.
Erde, die, sollte sich, nach den alten Physikern, in der Mitte der Welt befinden. II. 137. Ihre Größe und Verhältniß zur Sonne. II. 138.
Erechtheus, richtige Schreibart dieses Namens. II. 248. Aufopferung seiner Töchter für das Vaterland. Ebend.
Etesiae, Erklärung dieses Wortes. II. 188. 189.
Exsecrari, unter Verwünschungen etwas betheuern. II. 110.

F.

Feriae Latinae. I. 135.
Fides, i. q. lyra. II. 197.
Fingere, wird nicht bloß von den Wirkungen einer denkenden Kraft gebraucht, sondern heißt überhaupt: einer Sache eine Gestalt geben. I. 183.
Flagitia, ungeräumte, widersinnige Meinungen. II. 285.
Fortius temeritate. I. 28—30.
Freigebohren, wer bei den Alten dafür zu achten? II. 245.

G.

Genuini dentes, i. q. maxillares. II. 193.
Gewißheit, in wie fern es welche gebe. I. 13.
Gelo. Nachricht von ihm. II. 279. f.
Gott. Von der Uebereinstimmung aller Völker in dem Glauben an das Dasein Gottes. I. 233—5. Warum der ge-

meine Haufe allgemein die Götter in menschlicher Gestalt sich vorstellte? 245—7.

H.

Harpalus, Nachricht von ihm. II. 278.
Helenus, Priams Sohn. II. 9.
Helleborum, s. Niesewurz.
Heraklides. Nachrichten von ihm. I. 208.
Heraklit. Erwähnung seines Buchs: περι φυσεως. II. 40.
Herkules, als Geber der Reichthümer betrachtet, II. 283.
Hermachus, ein Schüler Epikurs. I. 265.
Heroës, Erklärung dieses Wortes. II. 191.
Hipponax, Nachricht von ihm. II. 286.
Hora, i. q. horologium. II. 141. Ueber die Bedeutung dieses Worts. Ebend.

J.

Iason Pheraeus, Nachricht von ihm. II. 255.
Ibis, eine Art Storch. II. 184.
Informare notiones, sich Vorstellungen von etwas machen. II. 54.
Inscientiam esse principium philosophiae. I. 1. 2.
Iupiter, Aether. II. 82. Lauf des Planeten. II. 97.

K.

Kalchas, Thestors Sohn. II. 9.
Karneades Lehrsätze; I. 23—27. sucht die Stoische Philosophie zu widerlegen. I. 54—56. hält als Athenienssischer Gesandter zu Rom philosophische Vorträge. I. 63. Ob er Schriften hinterlassen. II. 234.
Karthago, Zerstörung dieser Stadt. II. 286—288.
Kleanth, Nachricht von ihm. II. 25. 54—57.
Korinth, Zerstörung dieser Stadt. II. 286. f.
Kramffisch, Beschreibung desselben. II. 185.
Kritolaus, Nachricht von ihm. II. 287.

L.

Lares, Erklärung dieses Wortes. II. 191.
Lenocinia corporum, Alles, was dem Cörper angenehme Empfindungen verschafft. II. 199.
Leontium. Nachrichten von dieser Buhlerin. I. 265—7.

Leucipp. Seine Lehrsätze. I. 235. 6.
Lex Lactoria, wider die Bevortheiluug junger Leute. II. 263.
Lineamenta, die äußersten Umrisse eines Gemähldes. I. 272.
Λογοι σπερματικοι, was darunter zu verstehen. II. 36—39.
Lucrez, ein Anhänger der Epikurischen Philosophie. I. 104. 106—113.
Lucullus, ein Beförderer der Wissenschaften in Rom. I. 73—75.
Luft, ihre Natur und Eigenschaften. II. 66. 142. ihre verschiedene Temperatur bei Tag und Nacht. II. 142.
Luftröhre, von den verschiedenen Benennungen und Eintheilungen derselben bei den Römern. II. 194.
Lustratio, der Weg der Gestirne. I. 262.
Luxus der Römer. II. 199. 200. 339.

M.

Magus, Bedeutungen dieses Worts. I. 214.
Mann. Von der Männerliebe. I. 247. 8.
Matuta, Nachricht von dieser Göttin. II. 247.
Medea. Die Fabel davon haben mehrere Römische und Griechische Dichter bearbeitet. II. 133. 252.
Mens, i. q. vis movens, s. anima. I. 170. 182. begriff bei den Alten nicht bloß die abstracte Denkkraft, sondern jede Wirkung der Seele: den Affect, das Naturell, den Muth; I. 182. die Summe dessen, was in der Natur Verstand genennet wird, besonders die menschlichen Seelen; 187. die erste verständige Ursache der Dinge. 206.
Mensch. Beschreibungen der Alten von der Würde der menschlichen Natur. II. 195. 196. Poetische Schilderungen der Verwilderung des Menschengeschlechts nach dem goldnen Zeitalter. II. 206.
Mercurius, Beschreibung desselben als Planeten. II. 97.
Metrodor. Nachrichten von ihm. I. 261.
Mond. Seine Größe und sein Verhältniß zur Erde. II. 143. Die Meinung von seinem Einflusse auf die Schwangerschaften ꝛc. gehört nicht wesentlich in die Stoische Physiologie. II. 174.
Moneta, Beiname der Juno. II. 246.
Mopsus, des Tiresias Sohn. II. 8.

Motus inanes, Ideen, welche die Organe des Gehirns zufälliger Weise hervorbringen. I. 274.
Munus, i. q. spectaculum. II. 136.
Mythologie. Man sollte sich nicht der Stoischen Erklärungen von den Göttern bedienen. II. 110.

N.

Natare, i. q. fluctuare, ungewiß sein. II. 251.
Natio, Bedeutung dieses Wortes. II. 118.
Naturam significat, ist Folge der natürlichen Einrichtung. II. 81. 82.
Naturgeschichte. Ueber die Unvollkommenheit derselben bei den Alten. II. 175. 176.
Niesewurz, deren Wirkungen. I. 56.
Nil, Nachrichten von diesem Flusse. II. 188.
Nothwendigkeit, blinde, physische, Gedanken darüber. II. 47. 120. 121.
Nutus terrae, die nach dem Mittelpuncte sich neigende Schwere. II. 141.

O.

Optare, i. q. precari. II. 266.
Orpheus, Nachrichten von ihm. I. 274—6.

P.

Palatum caeli, das Gewölke des Himmels. II. 89.
Parmenides. Seine Lehrsätze. I. 190.
Pascere, s. pullos.
Pelekan, Beschreibung desselben. II. 182.
Percipere, i. q. καταλαμβανειν. I. 2.
Peremnia auspicia. II. 13.
Peripatetiker. Ihre Schriften kommen zuerst durch Sulla nach Rom. I. 76 Aufnahme ihrer Philosophie bei den Römern. 93—100. Waren in der Lehre vom höchsten Gute selbst nicht mit einander einig. 139. Unterschied zwischen ihnen und den Stoikern. 140—49.
Persäus Urtheil über ihn. I. 212.
Phädrus, ein Philosoph. I. 267.
Philaris, Nachricht von ihm. II. 277.
Philosophie, Uebersicht derselben bei den Römern. I. 58—133.
Phönix, was die Fabel von ihm andeute. II. 45.
Physiologie, was sie bei den Alten umfaßte. II. 29.

Pietas besteht in den Gesinnungen der Gottesverehrung. I. 44.
Pisistratus, Nachricht von ihm. II. 276.
Piso, M. ein Eklektiker; I. 82. in wiefern er ein Peripatetiker gewesen. 82. 100.
Planeten, s. stellae errantes. II. 93. Wann sie von den Griechen mit den Namen ihrer Gottheiten belegt worden? II. 98.
Plato, mehr Dogmatiker, als die Stifter der mittlern und neuern Akademie. I. 3. In wiefern er Zweifler, oder nicht, gewesen. I. 4—6. Darstellung seiner Idee von der Weltschöpfung, aus dem Timäus; 152—156. Seine Gedanken über das Dasein und Wesen einer Gottheit. 198.
Pomoerium, was es war? II. 23.
Portenta, ungeräumte, widersinnige Meinungen. II. 285.
Prae se ferre, sich äußern, sich merken lassen. II. 88.
Precatio, eine formula solennis Augurum. II. 250.
Principium philosophiae esse inscientiam. I. 1. 2.
Procinctus, s. testamenta.
Procuratio, i. q. expiatio. II. 247.
Prodikus, Nachrichten von ihm. I. 288—291.
Protagoras, ein Sophist. I. 30. seine Lehrsätze. 31—33.
Pullos pascere, von den Wahrsagerhühnern. II. 9.
Pulvis eruditus der alten Meßkünstler. II. 89.
Pyrrhonische Philosophie findet bei den Römern keinen Beifall. I. 113.
Pythagoras. Beschreibung seiner Kosmogonie. I. 185. 186. Sein Sphärengesang. II. 232. Von seinem Opfern. II. 283.

Q.

Qualitas. Ueber die Erklärung dieses Worts. II. 138.

R.

Rationes seminales, was darunter zu verstehen? II. 36—39.
Recessus lunae. II. 92.
Religio. Ueber die Ableitung dieses Wortes. II. 114. 115.
Rhetoren nannten sich in Rom die Griechischen Philosophen. I. 68.
Rogator. II. 21.
Rom, Anlegung einer Bibliothek daselbst. I. 75.
Römer, Uebersicht der Philosophie bei denselben, I. 58—134. ihre Sittenlosigkeit, 100. besonders ihr Luxus, II. 201. 339.
Rutilius, P. Nachricht von ihm. II. 273.

S.

Sanctitas besteht in der Reinigkeit der Sitten. I. 44.
Scaevola, Q. Mucius, Nachricht von ihm. II. 273.
Schöpfung aus Nichts. Die Idee davon hat kein Weiser des Alterthums gefaßt. II. 30.
Scientiam esse principium philosophiae. I. 1.
Scurra. Bedeutung dieses Worts. I. 269. 270.
Seminales rationes, s. rationes.
Sensus, das Bewußtsein seines Zustandes. II. 176. f.
Sepia, der Dintenwurm, Beschreibung desselben. II. 184.
Serapis, verschieden von Apis. I. 253.
Seriphos, Beschreibung dieser Insel. I. 263.
Sibyllinische Bücher. Nachricht davon. II. 17.
Simonides. Nachrichten von ihm. I. 231. 232.
Simulare, von Artisten, welche einem Originale in der Natur nachbilden. II. 132.
Sinne trügen; ein Hauptgrundsatz der Dialektik des Plato. I. 3.
Skeptiker, zweifeln nicht an den sinnlichen Erscheinungen. I. 14. Der Schritt von einem Skeptiker bis zu einem vernünftigen Dogmatiker ist nicht gar weit. I. 15—17.
Sokrates, Muthmaßung über seinen Genius. I. 199. Vertheidigung desselben in Ansehung seiner Gedanken von der Gottheit. 198—200.
Sol geminatus, i. q. parelius. II. 56.
Solarium descriptum, ein Sonnenweiser, an welchem die Stunden abgetheilt waren. II. 130.
Solemne, gewöhnlich, hergebracht. I. 135.
Solstitium, schlechtweg i. q. solstitium aestivum, der Sommer. II. 61. 92.
Sonne. Ueber ihre Größe und Verhältniß zur Erde. II. 138.
Sonnenuhren. Wann die Römer damit bekannt worden. II. 130.
Sortilegium, Nachricht davon. II. 224.
Speusippus, Plato's Schüler. I. 6. 201.
Staunen, ist der Anfang der Philosophie. II. 135. 136.
Sternbilder. Ueber den Ursprung derselben II. 145—148. Erklärung und Beschreibung derselben. II. 148—168.
Stimme. Von den verschiedenen Modulationen derselben. II. 198. 199.

Stoiker, Aufnahme ihrer Philosophie bei den Römern. I. 72. 82—93. Unterschied zwischen ihnen und den Peripatetikern. 140—149. Nachricht von ihrer Philosophie. II. 25—53. Waren keine Spinozisten, II. 41. keine Atheisten. II. 42. Ueber ihr Allegorisiren in der Theologie. II. 109. Waren unten den Alten dem Optimismus am meisten zugethan. II. 129.
Strato, Nachrichten von ihm und seinen Lehrsätzen. I. 209.
Stultus, Bedeutung dieses Wortes. II. 220.
Supera, himmlische Cörper. II. 58.
Superstitiosus. Ueber die Ableitung dieses Wortes. II. 112—115.

T.

Tabernaculum capere, bei den Auspicien einen Standort nehmen. II. 21.
Tabulae pictae, Votivgemählde. II. 285.
Tempestas, als Göttin verehrt. II. 249.
Testamenta in procinctu, was sie waren. II. 15. 16.
Thales. Seine Lehrsätze. I. 166—171.
Theodors Grundsätze. I. 39—43.
Theologi, Physiologen oder Mythologen. II. 250.
Theophrast. Seine Lehrsätze. I. 209
Thier. Von dem Aberglauben, gewisse Thiere für heilig, und andere für unheilig zu halten. I. 249—251. Von den Trieben derselben. II. 177—181. Ueber ihre Bestimmung. II. 204—206.
Tiresias, der Thebaner. II. 9.
Torpedo, die Zitterroche, Beschreibung derselben. II. 185.
Triton, Nachricht von ihm. II. 134.
Tyrannio, der Grammatiker, wie er zu den Aristotelischen Schriften gekommen? I. 95—97.
Tyrannus, i. q. Monarch. II. 280.

V.

Varius, Q. nach seiner eignen lege zum Tode verdammt. II. 276.
Varro, M. Terentius, ein Eklektiker und Polygraph. I. 81.
Venus, Beschreibung derselben, als Planeten. II. 98.
Verwundern, s. Staunen.
Vocare viros. II. 15.
Vorsehung, göttliche, bedarf keines besondern Beweises. II. 116.

W.

Wahrscheinlichkeit, ob es Grade derselben gebe? I. 3.
Wasseruhren. Wann sie zu Rom aufgekommen. II. 130.
Beschreibung derselben. II. 131.
Weltenbrand, über die Meinung davon. II. 171—174.

X.

Xenokrates, Plato's Schüler. I. 6. Beschreibung desselben und seiner Lehrsätze. 207. 208.
Xenophanes. Darstellung seiner Lehrsätze. I. 186—190.

Z.

Zähne. Von den verschiedenen Benennungen derselben bei den Griechen und Römern. II. 193.
Zeno. Nachricht von ihm und seiner Philosophie. I. 54. II. 25—53. von seinem Schicksale. II. 277.
Zitterroche. Beschreibung derselben. II. 185.

Anzeige einiger Druckfehler.

S. 12. Z. 15. st. Bauhier, l. Bouhier, und so durchaus, wo dieser Name vorkommt.
S. 17. Z. 2. in der ersten Note st. Labienus l. Lambinus.
S. 39. Z. 22. st. ist der Stoischen l. in der Stoischen.
S. 40. in der zweiten Note st. ἐκπυρος l. ἐκ πυρος.
S. 42. Z. 2. von unten wird das wohl ausgestrichen.
S. 85. Z. 2. von unten wird das wieder ausgestrichen.
S. 86. Z. 12. st. bald die Welt l. bald die die Welt.
S. 89. Z. 22. st. Gewölke l. Gewölbe.
S. 104. Z. 7. st. λογικαις l. λογικοις.
S. 108. Z. 22. st. Theogenie l. Theogonie.
S. 109. Z. 21. st. ἀλληγορίμενα l ἀλληγορουμενα.
S. 110. Z. 2. erste Anmerkung, st. mythologischer l. mythologischen.
S. 125. Z. 1. st. dieses Nous l. dieser Nους.
S. 128. Z. 8. in der Note, st. sed unquam l. sed nunquam.
S. 130 Z. 10. st bleibt l. bleibe.
S. 146. Z. 10. st. halten l. hielten.
S. 172. Z. 1. st. Numeius l. Numenius.
S. 181. Z. 18. st. expetenda l. appetenda.
S. 188. Z. 9. st. Niebuhr l. Niebuhrs.
S. 189. Z. 9. st. certe l. certo.
S. 193. Z. 3. von unten st. Blanchard l. Blancard.
S. 237. N. 2. Z. 1. müssen nach den Worten τα ἀγαθα die Worte και τα κακα eingeschoben werden.

BSB Bayerische StaatsBibliothek
MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Kindervater, Christian Victor,

Anmerkungen und Abhandlungen philosophischen und philologischen Inhalts, über Cicero's Bücher von der Natur der Götter

Bd.: Zweiter und letzter Band

Leipzig 1792

A.lat.b. 683 m-2
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10245055-6
VD18 90490134